Fabián J. Ludueña Romandini

MÁS ALLÁ DEL PRINCIPIO ANTRÓPICO: HACIA UNA FILOSOFÍA DEL *OUTSIDE*

prometeo libros

Ludueña Romandini, Fabián J.
Más allá del principio antrópico : hacia una filosofía del outside
. - 1a ed. - Buenos Aires : Prometeo Libros, 2012.
82 p. ; 15x21 cm.

ISBN 978-987-574-556-8

1. Filosofía. 2. Metafísica . I. Título
CDD 110

Cuidado de la edición: Magalí C. Álvarez Howlin
Armado: Mabi Fraga
Corrección: Marina Rapetti

© Fotografía de la primera solapa: Guido Adler, 2012.

© De esta edición, Prometeo Libros, 2012
Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
editorial@treintadiez.com
www.prometeoeditorial.com

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

Índice

Premisas 9

I. Schelling como síntoma: el reencuentro del *mythos* con el *logos* . . 13

II. Filología de la Vida 23

III. Hipótesis acerca de una topología de los mundos crepusculares 39

IV. Principio antrópico: cosmología 53

Apostilla 67

Bibliografía 71

Agradecimientos 79

Premisas

Al menos desde que, en 1844, Max Stirner profiriese su estridente grito anti-humanista[1] –por otra parte, rápido y convenientemente apagado por las fuerzas del orden del mundo– con el cual hizo tambalear las convicciones del grupo de los Libres de Berlín y, junto con él, todas las certezas de la gran especulación occidental, una de cuyas coronaciones había sido entonces, y continúa siendo todavía, el sistema hegeliano, la filosofía ha centrado su interés en glosar, de los modos más diversos y refinados, la sentencia de muerte del Hombre proferida por Stirner. Incluso las ciencias –desde la biología evolucionista hasta la cosmología– han cursado la misma deriva ontológica hacia un descentramiento del Hombre del *substratum* de sus elucubraciones teoréticas. Desde Darwin hasta Einstein, desde Heidegger hasta Foucault, la filosofía y las ciencias, lentamente, con avances y retrocesos pero en un camino certero, no han hecho otra cosa que desprenderse del legado humanista y antropocéntrico con el que habían inaugurado su altisonante entrada en escena a partir de la Modernidad temprana.

Esta crítica de la antropología como elemento rector del pensamiento especulativo y científico ha decantado, sucesivamente, en una nueva atención[2] por el carácter eminentemente

[1] STIRNER, Max. *Der Einzige und sein Eigentum. Neue Ausgabe, mit einer biographischen und erläuternden Einführung von Anselm Ruest*, Berlin, Rothgiesser & Possekiel, 1924 (1844ª).

[2] Decimos, sin duda, "nueva" atención dado que, la animalidad del hombre, constituye, como veremos, un punto de partida de toda la filosofía pre-moderna. En este sentido, me permito reenviar a LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián, *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*, Madrid – Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2010.

animal del *Homo sapiens* y por un interés creciente, en todos los campos del saber, por el problema de la *vida* (el auge contemporáneo de la biopolítica o de las más avanzadas ciencias biológicas son sólo un síntoma tardío de un fenómeno que viene sedimentando sus capas desde, al menos, mediados del siglo XIX). La animalidad y las diversas declinaciones de la filosofía de la vida se han impuesto entonces como una garantía para todos aquellos que quieren nadar en las aguas, aparentemente seguras, del pensamiento post-metafísico o, en todo caso, muñidos de una confiada *Destruktion* de la tradición metafísica de un Occidente agotado de sus propias ensoñaciones teóricas.

En este libro, por el contrario, defenderemos implícitamente, la necesidad de una rehabilitación en pleno derecho de la metafísica como forma suprema de la filosofía (más allá de la multiplicidad de modos y escuelas que dicho saber pueda engendrar) pero nos limitaremos aquí, en esta ocasión, a exponer lo que estimamos es el prolegómeno necesario a toda metafísica futura, esto es, una crítica radical del principio antrópico. Sólo una filosofía verdaderamente no-antrópica será capaz de asumir la tarea de proponer una metafísica que sea capaz de postularse asumiendo los logros y señalamientos del período genealógico de la filosofía del siglo XX, es decir, como una auténtica metafísica post-deconstruccionista.

En este recorrido, será inevitable caer en algunas formas de esquematismo expositivo y, de hecho, ese es un poco el objetivo buscado. Desde luego, todos los sistemas o pensadores que aquí serán mencionados, tienen una enorme riqueza teórica que no puede ser reducida a algunas proposiciones totalizantes y, por esa misma razón, siguen siendo *fuentes necesarias* de toda filosofía futura. Sin embargo, nuestro objetivo consiste, justamente, en tomar algunas proposiciones filosóficas como *sínto-*

mas de un cierto devenir del conjunto del filosofar así como del saber científico. Se trata entonces de un *diagnóstico macroscópico general* que, por supuesto, podría ser matizado con análisis particulares en escala microtextual. Pero aquí nos interesa sólo llegar a concebir y tematizar lo que consideramos el hilo conductor del devenir filosófico-científico hasta nuestros días. En cierto sentido, podríamos decir que queremos trabajar aquí con lo que nos gusta denominar los *Urbegriffe* de la filosofía y de la ciencia del Occidente; en particular, en este caso, el principio antrópico.

Todo concepto primordial tiene la propiedad de dar cuenta de alguno de los grandes ejes que estructuran las cosmovisiones filosóficas que han trazado el camino del pensamiento especulativo en una determinada tradición. En ese sentido, si la filosofía (aunque también la ciencia) puede ser definida, en su vertiente occidental, como un pasaje del *mythos* al *logos*, o al menos, como un ajuste de cuentas entre los poderes sacros del mito y los ejercicios domesticadores del *logos* dialéctico, postularemos aquí que, más allá de dicha escisión aparente, entre una dimensión y la otra existe una línea subterránea de continuidad, un *Urbegriff* que enlaza secretamente los destinos de las potencias del pensamiento occidental.

Por mor de todo lo expresado anteriormente, elegiremos tomar los dos extremos –aparentemente opuestos– del devenir occidental del pensamiento: el mundo arcaico de los misterios antiguos y, en el extremo temporal que creemos habitar, algunos de los postulados más audaces de la cosmología contemporánea.

En consecuencia, entenderemos sucesivamente por *principio antropológico* aquel que hace del Hombre el sustrato metafísico en cual se fundamenta un sistema filosófico. La "deconstrucción

del fundamento" se ha encargado, como hemos dicho, de atacar fuertemente este principio para defender la animalidad sustancial del hombre y el primado ontológico de la vida.

En cambio, llamaremos *principio antrópico fuerte* a aquel que tiene como base implícita la descentralización de lo humano como condición –sólo aparentemente paradojal– de la explicación del hombre y de su mundo. Otra forma de llamar a este principio podría ser *finalismo antrópico fuerte* dado que la diferencia entre el principio antropológico y el antrópico consiste en que este último hace del hombre un *fin* –incluso no-supuesto o criptoteleológico– y nunca un fundamento propositivo. En cambio, denominaremos *principio antrópico débil* a aquel cuya postulación implica un antropismo pero no hace de este necesariamente un finalismo pleno en el que, veladamente, la presencia de lo humano se transforme en condición de posibilidad de la diagramación o funcionamiento de un sistema (mítico, metafísico o cosmológico). Así, en este último caso, el hombre puede ser pensado como un *eslabón necesario* de una cadena metafísica superior.

La hipótesis que pondremos entonces a prueba es que la filosofía ha podido deshacerse del principio antropológico (y, de hecho, no cesa de vanagloriarse de lo que considera un triunfo asegurado) pero no ha logrado ni identificar ni superar un principio antrópico subyacente y determinante del cual el primero es subsidiario. Es hora, entonces, de sumergiros en la noche de los tiempos.

I. Schelling como síntoma: el reencuentro del *mythos* con el *logos*

F. W. Schelling había estado gestando lentamente un viraje decisivo en su filosofía desde, al menos, el año 1804, pero sólo saldría públicamente a la luz –de manera todavía esotérica– el nuevo rumbo de su filosofía cuando, el 12 de octubre de 1815, en calidad de director de la Academia de Artes, pronuncie un enigmático discurso en la sesión pública de la Academia Bávara de Ciencias en honor del rey Maximiliano IV José. El título de la conferencia que sorprendería el mundo filosófico alemán rezaba *Ueber die Gottheiten von Samothrake* (*Acerca de las divinidades de Samotracia*). En este oscuro y hoy casi completamente olvidado texto de Schelling se condensaban, como en una cifra inesperada, los destinos futuros de la filosofía occidental hasta nuestros días. La filosofía de la historia y la ontología se abrazarían nuevamente –en un modo polémico respecto del sistema hegeliano– en este discurso de Schelling que sentaría las bases de un camino que aún la filosofía contemporánea sigue transitando sin tener, quizá, plena conciencia, de la apuesta que ha aceptado.

En efecto, Schelling decide, en este discurso, volcarse hacia lo más remoto del pasado occidental griego, hasta el límite mismo de lo que pueden brindar las huellas históricas, para abrir el camino hacia una ontología de los misterios antiguos que –siempre persistente más allá de toda deconstrucción– es-

taba llamada a definir el perfil y los modos del giro moderno de la filosofía: un viaje hacia lo más antiguo del mundo griego era necesario para definir las condiciones de posibilidad de la nueva y provocativa filosofía que Schelling quería proponer al mundo en la cúspide de su devenir iluminista. En este último aliento de la gran metafísica europea (con su querella entre antiguos y modernos), el mundo arcaico de los griegos era, una vez más pero de un modo nuevo e inesperado, el espejo en el cual se reflejaba, paradójicamente, lo más moderno del espíritu europeo.

En efecto, el interés de Schelling por Samotracia se debe a que "un misterioso politeísmo fue establecido allí en una antigüedad indeterminada".[3] Si la Samos jónica era reconocida por la presencia legendaria de Pitágoras, en cambio, "la Samos de Tracia es más espléndida en la historia humana debido al culto de los Cabiros, los más antiguos de toda Grecia".[4] En los recónditos templos de Samotracia, los enigmáticos Cabiros hacen su aparición en el texto de Schelling para abrir el acceso a los secretos más celosamente guardados por el *Homo sapiens*, un saber primordial que le abriría las puertas a la comprensión última del cosmos. La interpretación de los misterios cabiros no constituye entonces para Schelling, sólo un ejercicio de filólogo o de anticuario sino que, al contrario, en ese acto se juega un destino esencial "para la entera historia de nuestra especie (*für die ganze Geschichte unseres Geshclechts*)".[5]

---

[3] SCHELLING, Friedrich Wilhelm, *Ueber die Gottheiten von Samothrake*, Stuttgart und Tübingen, J.G.Cotta'schen Buchhandlung, 1815. Seguimos aquí la edición de SCHELLING, K.F.A. (editor), *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke* (14 vols), Suttgart und Aubsburg, J.G. Cotta'scher Verlag, 1856-1861, vol. 8, pp. 345-422, cita en p. 347.

[4] *Ibidem*.

[5] SCHELLING, *Samothrake*, p. 349.

En todo caso, la filología de Schelling no es una ciencia "neutra", una mera disciplina de arqueología textual sino que expresa una relación fundacional con el lenguaje al que se le pide la revelación de los misterios últimos de la existencia humana. Un lenguaje que aún no es objeto de la atención propia de los forenses de la cultura sino que, al contrario, todavía es capaz de ser vehículo de las potencias que le dan sustento y que pueden ser aprehendidas como experiencias-límite por el *filo(sofo)logo*.

Schelling se apoya sobre el testimonio de Mnaseas para dar cuenta de los nombres secretos de las divinidades del culto cabiro que serían tres: *Axieros*, *Axiokersa* y *Axiokersos* con la posible adición de un cuarto dios, *Casmilo*. La primera deidad es identificada con Deméter, la segunda con Perséfone y la tercera con Hades o Dionisios. De esta manera, todo el mundo de los misterios antiguos encuentra su surgente originaria en el suelo mítico del remoto pasado cabiro el cual, a los ojos de Schelling, no tiene un origen egipcio –como sostenían algunos filólogos de su tiempo– sino que "estos nombres poseen raíces lingüísticas fenicias o hebreas". Así, los más antiguos misterios del mundo pre-griego se enlazan con la antigua sabiduría revelada del pueblo judío.

Sin embargo, muy lejos de querer mostrar una especie de unidad monoteísta de dios en los períodos más arcaicos del mundo greco-hebreo, Schelling subraya el carácter politeísta y plurivalente de la manifestación de las potencias divinas como rasgo primigenio de la manifestación positiva de lo sacro en el mundo. En este sentido, en su interpretación filosófica de las fuentes del culto cabiro, Schelling establece que:

> La [divinidad] más baja es Deméter, cuya esencia es el hambre y la búsqueda y que es el primer y más remoto origen de todo ser actual y revelado. La siguiente es Proserpina, la esencia u origen fundamental de toda la naturaleza visible (*die ganze sichtbaren Natur*). Luego viene Dionisos, señor del mundo espiritual (*Herr der Geisterwelt*). Por sobre la naturaleza y el mundo espiritual se halla Casmilo o Hermes quien tiene a estos últimos como subordinados tanto como es mediador entre ellos y lo trascendente.[6] Más allá de todos está el demiurgo, el dios que yace libre por sobre el mundo. Así la doctrina de los cabiros era un sistema ascendente desde las personalidades subordinadas o deidades de la naturaleza (*Naturgottheiten*) hasta la personalidad más alta que los gobierna a todos, el dios trascendente (*überweltlichen Gott*).[7]

Así, Schelling se aleja de Warburton y de aquellos que pensaban que los misterios antiguos revelaban algún tipo de doctrina sobre la unidad de dios.[8] Toda la religión de Samotracia derivaba, según la óptica de Schelling, de los pelasgos, "ese pueblo pre-histórico del cual parece provenir todo el poder y el dominio griego (*alle grieschiche Kraft und Herrlichkeit*)".[9] De ese suelo más allá de la historia, proceden las divinas fuerzas cabiras cuyo origen es primordialmente mágico o teúrgico pues se trata de "los poderes o naturalezas que procuran la realización de los dioses superiores".[10] De este modo, "lo trascendente es atraído hacia la realidad"[11] y, a partir de allí, "el iniciado se trans-

---

[6] Una teoría que puede constatarse también en COLERIDGE, Samuel Taylor, "Lecture XI. Asiatic and Greek Mythologies - Robinson Crusoe - Use of Works of Imagination in Education" In: *Id. The Literary Remains*, London, William Pickering, 1836, vol. 1 p. 186. En este sentido, no cabe duda de que Coleridge ha utilizado a Schelling como fuente. Cf. PFEILER, William K., "Coleridge and Schelling's Treatise on the Samothracian Deities", *Modern Language Notes*, vol. 52 (3), 1937, pp. 162-165.

[7] SCHELLING, *Samothrake*, p. 361

[8] *Ibidem.*

[9] SCHELLING, *Samothrake*, p. 363.

[10] SCHELLING, *Samotrake*, p. 366.

[11] *Ibidem.*

forma en un eslabón de la cadena mágica, deviene él mismo un Cabiro, elevado hacia la relación inquebrantable para unirse al ejército de los dioses superiores (*Heer der oberen Götter*)".[12]

Esto equivale a sostener que, para Schelling, uno de los propósitos más profundos del misterio cabiro era de carácter doble: por un lado, realizar teúrgicamente una unión de divino con lo humano, es decir posibilitar que las fuerzas divinas que estructuran el cosmos penetren en el mundo humano y, por otro lado, que el hombre abandone su mera existencia temporal-terrenal para unirse en una conexión con lo divino que haga del ser humano un auténtico operador de pasaje entre el mundo terrenal y el divino: el hombre deviene así el eslabón de un dispositivo mito-performático y político por medio del cual se establece un ligamen y, al mismo tiempo, una zona de pasaje permanente de las fuerzas supra-humanas de lo divino hacia el mundo de la ciudad humana y viceversa.

Esta vinculación de mundos separados no puede producirse espontáneamente sino, justamente, a través de los rituales teúrgicos de los sacerdotes cabiros. Por lo tanto, en la pre-historia humana, es el propio *Homo sapiens* quien abre las puertas hacia una dimensión exógena que habrá de ser bautizada como "divina" y con la cual establece un comercio donde nuevas potencias penetran el mundo para constituir la humanidad misma del hombre. A partir de la entrada de lo Otro llamado divino en el mundo, la historia humana puede comenzar en sentido propio pues, desde esta perspectiva, la historia de los hombres es la perenne manifestación de una extranjería calificada de "divina" que exige su reconocimiento en las huellas positivas dejadas en la naturaleza y en las ruinas de la cultura de los hombres.

[12] SCHELLING, *Samothrake*, p. 368.

La filosofía positiva es también, entonces, necesariamente una divinología histórica destinada a mostrar que todo cuanto llamamos naturaleza y cultura no es más que la manifestación de lo extrínsecamente externo al hombre. El hombre no se encuentra a sí mismo en la Historia sino que halla siempre la huella y la prueba de su procedencia extra-mundana, del pacto teúrgico originario con el Gran Otro que se oculta en cada rincón del cosmos.

De hecho, el enigmático discurso sobre las divinidades de Samotracia resultó aún más oscuro y sorprendente para sus primeros oyentes en tanto y en cuanto este reflejaba un punto de transición entre el antiguo plan de las *Edades del Mundo* –que Schelling aún no había publicado al momento de leer su discurso– y su futura *Filosofía de la Revelación* donde justamente la positividad histórica permitiría el simultáneo reconocimiento de lo humano en lo radicalmente otro de la divinidad.[13]

Sin embargo, el secreto supremo del oscuro y pre-histórico ritual cabiro no residía tan sólo en el reconocimiento de los poderes divinos sino más bien en el hecho de que "junto con la historia secreta de los dioses, Grecia primero recibió de los bosques de Samotracia la creencia en una vida futura (*ein zukünftiges Leben*) [...] las personas iniciadas allí se transformaban en mejores y más felices tanto en la vida como en la muerte".[14] Es decir que los rituales cabiros, desde la perspectiva de Schelling, transmitían precisamente la revelación de la vida como sustrato último de la ofrenda cósmica de los dioses hacia los hombres. Incluso el misterio teúrgico está supeditado al arcano de la vida:

[13] No podemos ocuparnos aquí de la relación de este discurso de Schelling con el resto de su filosofía posterior. Cf. sin embargo, TILLIETTE, Xavier, *Schelling: une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1970, vol. 2, pp. 412 y ss. Y, del mismo autor, *La mythologie comprise. Schelling et l'interprétation du paganisme*, Paris, Vrin, 2002, pp. 51-68.

[14] SCHELLING, *Samothrake*, p. 348.

> La sagrada y reverenciada enseñanza de los cabiros, en su significación más profunda, consistía en la representación de la vida indisoluble (*Darstellung des unauflöslichen Lebens*) en cuanto tal mientras progresa en una secuencia de niveles desde lo más bajo hacia lo más alto, una representación de la magia universal (*Darstellung der allgemeinen Magie*) [...] a través de la cual lo invisible, o más bien lo super-actual (*ueberwirkliche*) es incesantemente traído hacia su revelación y actualidad (*Offenbarung und Wirklichkeit*).[15]

El sentido de los misterios, ya lo subraya Schelling, no consistía en "transmitir información sobre el Universo"[16] sino que el objeto último del dispositivo teúrgico era el entrelazamiento entre lo humano y lo divino en la revelación de la vida misma como experiencia onto-teo-lógica fundacional.

Sin embargo, esta experiencia originaria es también eminentemente política y el misterio de la vida es, en el mismo gesto, postulado como el arcano político supremo. Según las palabras del propio Schelling:

> La vida humana se mueve, en lo esencial, alrededor de dos polos solamente: el Estado y la religión [...] Estas dos potencias [...] están tan íntimamente ligadas que ninguna de ellas puede ser auténticamente eficaz sin la otra. El Estado constituye solamente lo exotérico que no puede subsistir sin un esotérico. Este esotérico es la religión conceptualizada y comprendida (*begriffene und verstandene*). El ciudadano debe encontrar aquí la misma iniciación que podía encontrarse en el Estado más libre de la historia, el Estado ateniense, donde el ciudadano encontraba esto en los misterios de Eleusis [...] al igual que en los misterios cristianos se muestra otro Reino que abole todas las irregularidades del estado presente.[17]

---

[15] SCHELLING, *Samothrake*, p. 368.

[16] *Ibidem*.

[17] SCHELLING, Friedrich Wilhelm, *Philosophie der Offenbarung In*: SCHELLING, K.F.A (editor), *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke* (14 vols), Suttgart und Aubsburg, J.G. Cotta'scher Verlag, 1856-1861, vol. 13-14, cita en vol. 13, p. 179.

Como puede verse, Schelling reconoce abiertamente que la revelación de la vida como sustrato metafísico último coincide con su inmediata politización, o lo que es lo mismo, a la entrada *de* la vida y *en* la vida de las potencias extranjeras de lo divino que ahora se transforman, gracias a la teurgia política, en las dos caras de cuanto se suele denominar realidad. La política y la mitología son a los misterios antiguos lo que la política y la teología son a los misterios cristianos: un dispositivo de encuadramiento de la vida en el centro del mundo humano a través de su consagración metafísica.

El mismo Schelling reconoce hacia el final de su discurso sobre los antiguos cabiros que el giro historicista es, de algún modo, aquello que "ocupa la mayor parte de la labor científica". Ya sea que se investiguen los vestigios de antiguas lenguas de pueblos milenariamente extinguidos o bien que se busque afanosamente el pasado geológico de la constitución de nuestro propio planeta, toda investigación, dice Schelling, es hoy en día un retorno al pasado. La preocupación por el pasado rige, entonces, subterráneamente los hilos que unen a las ciencias empíricas con las humanas. El gran *dictum* del idealismo alemán en el último gran espectáculo de su capacidad especulativa deja como herencia insuperable para todos los tiempos venideros hasta el presente la cuasi-imposibilidad de la salida de la historia para la investigación de la vida natural o cultural. Ya sea en las ciencias de la vida, ya sea en los archivos de los filólogos o en las excavaciones de los arqueólogos, la obsesión por el pasado se torna en imperativo epistémico: nada podrá ya decirse que no implique un retorno hacia el pasado.

En ese sentido, aún quienes pretendan romper lanzas con el idealismo alemán no podrán salir del camino trazado, en este caso, pero no sólo, por Schelling: desde la genealogía de Nietzs-

che hasta la deconstrucción derrideana pasando por la ciencia darwiniana, todo el gesto moderno no será sino el despliegue continuo e interminable de las diversas declinaciones de lo que debe entenderse por historia y por pasado. Aún cuando, como en el momento presente, la comprensión de esos conceptos se haya vuelto problemática o insatisfactoria, la reivindicación de la historia y de la vida siguen estando en el centro de todas las preocupaciones de los saberes humanos.

En realidad, se deduce de Schelling, este destino humano ya estaba, en cierto modo, prefijado desde el comienzo del espacio de la *polis*, pues desde el momento en que lo que denominamos historia comenzó a tener lugar, ésta se ha transformado en el horizonte ineluctable de nuestras aflicciones como especie. En este sentido, el supuesto final hegelo-kojeveano de la historia es sólo una ilusión pues no existe saber ni experiencia para los hombres que no sean intrínsecamente históricos pues la vida misma se presenta, o al menos así fue conceptualizada, aún para el mundo natural, como el reino más propio de una historia que debe ser descifrada: "de todos los objetos dignos de estudio, sin embargo, el más valioso sigue siendo aquel que alguna vez unió a lo mejor del pueblo desde dentro, en el cual miles, algunos de los mejores de su tiempo, pudieron conocer la más alta dedicación de la vida (*die höchste Weihe des Lebens*)".[18]

La herencia que encuentra Schelling en los misterios cabiros y que expone en aquel oscuro y enigmático discurso sobre las divinidades de Samotracia ante un público escéptico, fue nada menos que la cifra del destino occidental leído como arqueología de su pasado y profecía de su porvenir: una ligazón aparentemente imposible de desatar entre la historia, la vida y la política

[18] SCHELLING, *Samothrake*, p. 369.

como una auténtica trilogía de una prisión metafísica que parece hoy no dejarnos alternativa en un presente solidificado (la vida no es comprensible sino como historia de las especies, la política no es sino la historia de la vida en las formas de su domesticación cultural y, finalmente, el destino último que la ontología pensó para sí misma coincide con el ciclo de su inicio como manifestación pura del vivir).

II. Filología de la Vida[19]

Schelling era muy consciente del carácter visionario y ampliamente controversial del proyecto que acababa de exponer y que sus contemporáneos apenas podían comprender todavía. En una carta a Georgii fechada el 13 de octubre de 1815, Schelling le dice al destinatario de su misiva que poquísimos serán los "así llamados estudiosos" para quienes "mi verdadera intención será comprensible, y si lo llega a ser, entonces aceptable". Sin embargo, el propio Schelling contaba con importantes –aunque ciertamente desconocidos fuera del mundo de los especialistas– precedentes en su intento de comprender el misterio encerrado en el culto cabiro.

Ya el mismísimo Joseph Justus Scaliger había establecido, en una de sus obras menos conocidas, que el nombre "cabiro" podía tener una derivación etimológica semítica y significar "grande": "*Na Phoenicia & Syriaca lingua Cabir potem, & potentem significat*".[20] Esta hipótesis semítica alcanza un mayor grado de elaboración en el *Chanaan* del gran filólogo y políglota Samuel Bochart quien también sostiene que "cabiros" hace alu-

[19] Una parte de los desarrollos presentes en esta sección han sido publicados en el *Anuario Epimeleia de Filosofía e Historia de las Religiones* correspondiente al año 2011 y dedicado a la *Disciplina Arcani*. Con todo, uno y otro texto utilizan una matriz interpretativa diferente. El primero tiene como punto de llegada un diagnóstico político del problema de los *arcana imperii*, mientras que aquí el interés es primariamente metafísico. Vaya mi agradecimiento al Dr. Francisco García Bazán por permitirme retomar esta temática bajo un enfoque diferente.

[20] SCALIGER, Joseph Justus, *Coniectanea in M. Terentium Varronem de lingua Latina*, Paris, Ex officina Rob. Setphani typographi Regii, 1564, p. 146.

sión a los *Dii magni vel Dii potes*.[21] Del mismo modo, Bochart defiende la hipótesis según la cual los cuatro nombres secretos de las divinidades cabíricas proceden de un origen fenicio y así, por ejemplo, *axieres* significaría, en la lengua fenicia, *possessio mea terra*. Que la hipótesis semítica de Scaliger y Bochart había sido ampliamente aceptada hasta bien entrado el siglo XVIII lo prueba su presencia tanto en la importante monografía de Gutberlethus[22] así como también en el texto de Giovanni-Antonio Astori dedicado al antiguo culto cabiro,[23] aunque estas últimas fuentes de autoridad son aún citadas por Jannellio todavía en el primer tercio del siglo XIX.[24]

Sin embargo, todas las raíces orientales para las denominaciones de los cabiros son rechazadas firmemente por Nicolas Fréret para quien "la confusión en las ideas se ha extendido hasta los nombres".[25] El barón de Sainte-Croix –una de las autoridades conocidas y manejadas por el propio Schelling– comparte algunas de las posiciones de Fréret y defiende que los pelasgos eran los antiguos habitantes de Samotracia los cuales tenían sus antiguos sacerdotes llamados Cabiros que los civilizaron con el arte y el culto religioso.

---

[21] BOCHART, Samuel, *Geographia Sacra. Pars II: Chanaan. De colonis & sermone Phoenicum*, Francfurti ad Moenum, Johannis Davidis Zunneri, 1646, liber II, De Lingua Phoenicia et Punica, p. 784D.

[22] GUTBERLETHUS, Tobias, *Dissertatio philologica de Mysteriis Deorum Cabirorum* In: *Utriusque thesauri antiquitatum Romanarum, Graecarumque nova supplementa congesta ab Joanne Poleno*, Volumen secundum, Venetiis, Baptistae Pasquali, 1737, pp. 825 y ss.

[23] ASTORI, Giovanni-Antonio, *De diis Cabiris dissertatio in editione hac ab auctore aucta & emendata* In: *Utriusque thesauri antiquitatum Romanarum, Graecarumque nova supplementa congesta ab Joanne Poleno*, Volumen secundum, Venetiis, Baptistae Pasquali, 1737, p. 883.

[24] JANNELLIO, Cataldo, *Tentamina hierographica, atque etymologica*, Neapoli, Raphaelem Miranda, 1830, pars I: *De hierographia, et pantheo etruscorum*, p. 3 y ss.

[25] FRÉRET, Nicolas, "Recherches sur les Cabires et les differentes significations reduites à trois principales, 1) considerés comme ministres des ciertains divinités; 2) comme dieux subalternes; 3) comme grands dieux dans l'île de Samothrace", *Académie des Inscriptions Historiques*, t. XXIII, p. 27. La totalidad del artículo se halla reproducido en Fréret, Nicolas, *Oeuvres Complètes*, Paris, Dandré, 1796, pp. 51-77.

Sainte-Croix piensa que los grandes dioses estaban constituidos por la Tierra y el Cielo (*Axieros* y *Axiokersos*) a los que sumaron luego Axiokersa y Casmilo por una mezcla con los cultos egipcios y fenicios. Sólo más tarde entonces se confundirían con las divinidades propias de Grecia (Ceres, Proserpina, Plutón y Mercurio). Con la introducción de las doctrinas órficas en Samotracia, un reordenamiento del panteón tuvo lugar para incluir a Venus como la tierra fecunda, a Faetón como el Cielo y a Cupido como el joven Casmilo. En una última etapa, los Dioscuros tomaron el lugar de los Cabiros estableciéndose su culto en Pérgamo o Tesalónica.[26]

El propio orientalista Jablonski había también defendido la hipótesis de que el nombre cabiro no provenía de fuentes egipcias sino más bien fenicias y que estas últimas no hacían más que reflejar una denominación obtenida en Grecia.[27] La idea del origen semítico del nombre Cabiro es retomada por Petriciolo, aún si este último sostiene como base del culto una filosofía egipcia cuyo secreto último coincidía con "los principios mismos de la Naturaleza".[28] Aunque la propuesta de Petriciolo fue contestada por Teller[29], apoyándose en Jablonski, la gran *summa* del saber sobre los cabiros estaría sólo disponible para Schelling a partir de los trabajos monumentales de Georg Friedrich Creuzer. En su *Symbolik* este último coincidía en que los Pelasgos dan cuenta de la primera época de la religión de los griegos pero, al mismo tiempo, su método consistía, precisamente en negar todo tipo de evolución histórica dentro del culto cabiro a la manera en que lo

---

[26] SAINTE-CROIX, Guillaume, *Mémoires pour servir à l'histoire des la religion secrète des anciens peuples ou Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme*, Paris, Nyon, 1757 pp. 26-43.

[27] JABLONSKI, Paul Ernst, *Pantheon Aegyptiorum sive de diis eorum commentarius cum prolegomenis de religione et theologia aegyptiorum*, Frankfurt, J. C. Kleye, 1750, *Prolegomena*, pp. LIX-LXI.

[28] PETRICIOLO, M. "Dissertation sur les Cabires" In: *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, George Decker, 1797, pp. 12-17 (cita p. 17).

[29] TELLER, Wilhelmus Abrahamus, "De Diis Cabiris, cultuque religioso antiquissimorum populorum universo conjecturae" In: *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, George Decker, 1797, pp. 18-30.

había hecho, por ejemplo, Sainte-Croix. De este modo, Creuzer asimila los Cabiros a los Dactilos, los Coribantes y los Penates, no teniendo la diversidad de nombres otra causa que diversidad de localidades y sus denominaciones respectivas.

Creuzer postula un origen egipcio del culto cabiro, una posición como hemos visto, que es rechazada por Schelling quien se alinea con la hipótesis fenicio-hebraica. De hecho, Creuzer mismo –que llegaría a leer la versión publicada de la alocución de Schelling– tuvo la deferencia de colocar una nota al pie en la segunda edición de su obra en 1819 dando cuenta de la posición del gran filósofo alemán al respecto. Creuzer es la gran fuente de inspiración para Schelling dado que su interpretación del misterio cabiro implica des-historizar las etapas de su evolución en favor de una interpretación metafísica del conjunto de las fuentes: "cada número y cada combinación [de los nombres cabiros] eran, siguiendo todas las apariencias, tomados en sentidos diferentes conforme a los diversos sistemas de la doctrina (*nach verschiedenen Lehrsystemen*)".[30]

De igual modo, la cosmología y la vida se vuelven a fundir en forma majestuosa en la interpretación de Creuzer que no sólo renueva la antigua tradición sino que abre el paso a muchas de las futuras interpretaciones del problema (aún cuando todos sus argumentos filológicos hayan sido completamente refutados): "estos dioses son las supremas potencias cosmogónicas y el conjunto es un gran símbolo de la armonía del mundo. *Axieros* o Hefesto, representa el *Phtha* egipcio, la fuerza primera (*die erste Kraft*), el primer aliento de vida (*der erste Odem*), Cabiro por excelencia, padre de todos los demás [...] que han salido de su substancia".[31]

---

[30] CREUZER, Friedrich, *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen*, Zweiter Band, Leipzig und Darmstadt: Heyer und Leske, 1811, p. 293.
[31] CREUZER, *Symbolik*, p. 295.

También de Creuzer se inspira Schelling para su teoría del Demiurgo ya que este tiene una función decisiva en el desarrollo de la teoría del primero sobre el fondo metafísico del misterio cabiro: "el Demiurgo se contempla satisfecho en su obra acabada (*wohlgefällig im gelungenen Werk*) y sonríe ante la nueva creación".[32] De todas maneras, Schelling también toma sus distancias respecto de Creuzer cuando, por ejemplo, considera que si bien es cierto que Ceres es la primera de las divinidades cabiras, no es como pensaba el filólogo, la más alta, dado que Schelling se opone a la visión emanantista de la metafísica cabírica expuesta por Creuzer, colocando en su lugar, la teoría teúrgica que hemos expuesto anteriormente.

En efecto, la interpretación de Schelling suscitó no sólo el escepticismo de quienes no comprendían su apuesta ontológica de fondo sino también la ironía de aquellos que la encontraban más enrevesada aún que los misterios mismos que pretendía explicar. Es el caso de Goethe, que aludiendo implícitamente al texto de Schelling, en su noche de Walpurgis, pondrá en boca de las sirenas: "se han ido en un abrir y cerrar de ojos [las Nereidas y los Tritones]. En dirección a Samotracia se han marchado con viento favorable. ¿Qué piensan hacer en el reino de los excelsos cabiros? Estos son unos dioses sumamente singulares que sin pausa se engendran ellos mismos sin saber nunca lo que son".[33]

Sin embargo, aún los intentos más radicales de cuestionar las conclusiones de Schelling no dejarían de retener algunos de sus conceptos primordiales. Ya el arqueólogo Karl Müller rechazó prontamente el origen fenicio u oriental del culto cabiro

---

[32] Creuzer, *Symbolik*, p. 298.

[33] Goethe, Johann Wolfgang, *Faust*. II, 2, In: *Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen von Erich Trunz*. Hamburg, Christian Wegener, 1948, Band 3, p. 245

considerándolo exclusivamente pelasgo, es decir, la religión originaria de los griegos que, tal vez, poseía alguna influencia lejana de la India.[34] La hipótesis de Creuzer sobre el origen egipcio de una "teología cabira" de la vida todavía fue defendida, sin embargo, por el escritor y bibliotecario Pierre Rolle.[35]

La única contestación de fuste que se erigió contra las argumentaciones de Creuzer y Schelling provino, como no podía ser de otra manera, del monumental *Aglaophamus* de Lobeck que rechazó todo origen no griego de los misterios cabiros así como toda interpretación que intentase develar una metafísica esotérica.[36] Con todo, la hipótesis del origen no-helénico del culto y su comprensión como una iniciación en los misterios de la vida y las potencias de la naturaleza persistieron con fuerza en las investigaciones al respecto durante el siglo XIX –siendo Döllinger[37] un buen ejemplo de ello– y marcaron duraderamente la investigación hasta la actualidad.

La más antigua mención de estos enigmáticos dioses comparece en una tragedia de Esquilo –hoy perdida– y que llevaba precisamente por título *Kabeiroi* y de la cual sólo se conserva un fragmento[38] donde los Argonautas son recibidos por los cabiros[39] con abundante vino en su desembarco en Lemnos, una de las islas en las que se registra la existencia de este culto. De

---

[34] MULLER, Karl, *Geschichten hellenischen Stämme und Städte: Orchomenos und die Minyer*, Breslau, Joseph Max, 1844 (1820[a]) pp. 443-455.

[35] ROLLE, Pierre Nicolas, *Recherches sur le culte de Bacchus, symbole de la force reproductive de la nature considéré sous ses rapports particuliers dans les dionysiaques et les triétériques*, Paris, Merlin, 1824, vol. I, pp. 188-190.

[36] LOBECK, Christian Augustus, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis libri tres, idemque poetrarum Orphicorum dispersas reliquias collegit*, Regimontii Prussorum: Borntraeger, 1829, vol. II, pp. 1202-1295.

[37] DÖLLINGER, John, *The Gentile and the Jew in the courts of the temple of Christ: an introduction to the Mistery of Christianity*, London: Longman, 1862, pp. 163-176.

[38] ESQUILO, *Fragmento 49* In: Plutarco, *Quaestiones conviviales*, 2.1.7 632F.

[39] Este mito es también transmitido por DIODORO SICULO, *Bibliotheca Historica* 4. 48. 6.

hecho, el testimonio de Heródoto ha sido fundamental para quienes han intentado –como Schelling– identificar los ritos de Samotracia con los cabiros de los antiquísimos pelasgos: "quien esté iniciado en los misterios de los Cabiros, que los samotracios celebran y que han recibido de los pelasgos, ese hombre sabe lo que digo, ya que esos pelasgos que convivieron con los atenienses, moraban antes en Samotracia y de ellos han recibido los samotracios los misterios".[40]

De hecho, la presencia originaria de un culto cabiro en Lemnos es precisamente atestiguada por Accio en su *Filoctetes de Lemnos* donde se puede leer: "en torno a ti tienes los solitarios litorales de Lemnos, los prominentes santuarios de los Cabiros, los antiguos misterios celebrados con puros rituales".[41] Y como indica el propio Varrón al transmitir estos versos, donde hay ritos mistéricos, "los hombres se dedican a la contemplación (*attuentur*)".[42]

Del mismo modo, los orígenes egipcios del culto tienen en Heródoto uno de sus defensores: "entonces fue también cuando Cambises entró en el santuario de Hefesto [por el dios egipcio Ptah] e hizo gran burla de su estatua [...] Asimismo entró en el santuario de los cabiros, donde no es lícito entrar a otro que el sacerdote, hasta quemó las estatuas después de mucho mofarse. Estas estatuas también, son semejantes a las de Hefesto [esto es, con forma de pigmeos], de quien, según dicen, son hijos los cabiros".[43] Otras fuentes, como Aelio Arístides, sitúan su culto también en Pérgamo: "se dice que los más

[40] HERÓDOTO, *Historiai*, II, 51 (traducción de María Rosa Lida). También Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historica*, 5. 48. 2-6 vincula a Samotracia con los cabiros.
[41] Sobre Accius y esta pieza, cf. RIBBECK, Otto, *Histoire de la poésie latina jusqu'à la fin de la République*, Paris, Ernest Leroux, 1891, pp. 221-222.
[42] VARRÓN, *De lingua latina*, V, 58.
[43] HERÓDOTO, *Historiai*, III, 37 (traducción de María Rosa Lida).

antiguos espíritus, los Cabiros, aquí [en Pérgamo] nacieron y también sus ritos y sus misterios".[44] También otras referencias, como las de Lactancio, permiten situar un culto cabiro en Macedonia[45] y Estrabón transmite la existencia de templos en Lemnos, Imbros, en Memphis, Hamaxitia y Skepsia.[46]

Una profunda significación política es también atribuida al culto cabírico en el testimonio de Plutarco quien supone que, ante el ataque de los Galos, dando los romanos por perdida la ciudad, los sacerdotes y las vírgenes huyeron de la ciudad con la gran fuente mítica y secreta del poder de la ciudad de Roma. La leyenda cuenta que fue Numa quien instituyó el fuego consagrado "como la imagen del Poder eterno que todo lo gobierna". Otros, cuenta Plutarco, creían que el secreto que guardaban las vírgenes no era tanto el fuego de Numa sino el Paladio traído por Eneas a Italia. Sin embargo, los más osados creían que se trataba nada menos que de "los dioses de Samotracia y que refieren que Dárdano, al llevarlos a Troya, hizo instituir allí sus misterios consagrados al momento de la fundación de la ciudad y luego Eneas los retiró furtivamente al momento de la toma de ésta, salvándolos hasta su establecimiento en Italia".[47]

Es decir que algunas leyendas vinculaban directamente el mito-motor político de la fuerza de Roma al culto secreto de los "Grandes dioses" cabiros que habrían sido traídos desde Troya por Eneas.[48] Es decir que también el rito cabírico es un relato mitológico sobre el origen de todo poder y, consecuentemente, la

---

[44] Aelius Aristides, *Discursos*. LIII, 5.

[45] Lactancio, *Divinas Institutiones*, I, 15, 8.

[46] Estrabón, *Geographica*, 10.3.19-21.

[47] Plutarco, *Camilo*, XX.

[48] Servio Honorato transmite la misma leyenda. Cf Maurus Servius Honoratus. *In Vergilii carmina comentari. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii; recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen*, Leipzig, B. G. Teubner 1881, línea 679 a *Eneida* VIII.

fuente de toda vida razón por la cual, nada menos que Filipo y Olimpíada, se habrían visto llevados a iniciarse en Samotracia.[49]

Sin duda, si "los espléndidos dones de los Cabiros"[50] nos resultan todavía parcialmente accesibles, en gran parte esto se debe al gran santuario cabiro que se conserva en Tebas y del cual Pausanias ha proporcionado a los estudiosos datos valiosísimos corroborados por la más reciente arqueología y que establece una estrecha vinculación entre los misterios de Ceres[51] y los cabíricos: "los misterios fueron un regalo de la propia Ceres a los Cabiros". El mismo Pausanias cuenta también que cuando Alejandro "hubo librado al fuego la ciudad de Tebas y todo el país, algunos macedonios entraron en el templo de los Cabiros como si fuese un país enemigo y fueron todos asesinados por el rayo y los relámpagos dado que este lugar siempre ha sido santo y venerable".[52]

Ahora bien, más allá de los elementos que componen el mito y los rituales, ¿cuál era el secreto transmitido en el misterio cabiro? Una pregunta que, desde luego, resulta de difícil respuesta para cualquiera de los misterios antiguos y, consecuentemente, tanto más aún para este culto primordial y primigenio. Los testimonios que nos han llegado a través de algunos filósofos y poetas son de especial importancia en esta elucidación. Así por ejemplo, Aristóteles en su perdido fragmento juvenil sobre la filosofía nos informa que "en los misterios no se trata de aprender sino de experimentar y contactar"[53] o bien que "el participante se impresionaba por la contemplación pero no era enseñado".[54]

---

[49] PLUTARCO, *Alejandro*, II.

[50] ORFEO, *Argonáuticas órficas*, 18-28.

[51] Del mismo modo, NONNO DE PANÓPOLIS, *Dionisíaca*, XIV, 17, establece una estrecha relación entre los Cabiros y el ejército de Dionisio.

[52] PAUSANIAS, *Graeciae Descriptio*, IX, 10, 25, 10.

[53] ARISTÓTELES, Fr. 15 según la transmisión de SINESIO DE CIRENE, *Dio*, 10. 48 a.

[54] ARISTÓTELES, Fr. 15 según M. PSELLUS, *Escolio a Climaco* 6, 171. (seguimos la traducción de Santiago Gonzalez Escudero publicada en *Eikasia. Revista de Filosofía*, v/29, (2009) 1-22).

Si bien entonces no existía una iniciación como transmisión de un tipo determinado de saber logológico –algo que lleva al cristiano Hipólito a burlarse del "gran e innombrable misterio de Eleusis"[55]– no menos cierto es que el *árreton* cultural coincidía con la experimentación de "la vida como iniciación y misterio".[56] Asimismo, Píndaro reconoce el hecho de que quien es iniciado "conoce el fin de la vida (*bíou teleután*) así como su comienzo (*archán*) que por Zeus es otorgado".[57] Es decisivo en este contexto cuanto nos dice Cicerón para quien "en la iniciación podemos reconocer de modo compacto cómo se denominaban los principios de la vida (*principia vitae*), y no tenemos así sólo una razón para una vida alegre sino también una esperanza mayor ante la muerte".[58]

Ahora bien, ¿en qué consistían estos "principios de la vida" que se transmitían con toda probabilidad en el ritual cabírico? O, por lo menos, ¿qué tipo de concepción primordial de lo viviente se ponía en juego en el culto mistérico cabiro? Las investigaciones más recientes sobre los cabiros, posibilitada en un principio, por la gran recolección de fuentes posterior a Lobeck, como fue el trabajo de Kern[59], comenzó con la reafirmación de la preeminencia del culto cabiro en Samotracia como atestigua uno de los libros fundamentales del gran Franz Cumont.[60]

Sin embargo, el trabajo pionero de Hemberg pudo demostrar que, por ejemplo, "el nombre de los Cabiros había sido ya aceptado en Macedonia antes de la diáspora de Samotracia

---

[55] Hipólito de Roma, *Refutatio omnium haeresium*, V, 2.
[56] Plutarco, *Moralia*, 477.
[57] Píndaro, Fr. 137 a (en relación a los misterios eleúsinos).
[58] Cicerón, *De legibus*, II, 375.
[59] Kern, Otto, "Kabieros und Kabeiroi" In: Pauly, August, Wissowa, Georg, Kroll, Wilhelm, Witte, Kurt, Mittelhaus, Karl, Ziegler, Konrat, (eds.) *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1919, tomo 10, cols. 1399-1450.
[60] Cumont, Franz, *Lux Perpetua*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949, p. 239.

(circa 260-100 antes de Cristo) [*vor der Samotrakischen Diaspora*]",[61] por lo cual "el nombre de los cabiros no era propio de Samotracia" (*daß der Kabirenname auf Samothrake nicht heimisch war*).[62] Aún así, el carácter profundamente dionisíaco del culto es todavía subrayado por algunas investigaciones[63] así como la interpretación predominante sigue asociando a los misterios de Samotracia con "el benigno carácter nutricio de la vida".[64] Sin embargo, con el discurrir del tiempo, el acento se fue posando sobre los restos arqueológicos del santuario de Tebas[65] y la convicción se impuso de que era necesario distinguir entre el culto samotracio primigenio y el culto cabiro como dos fenómenos independientes.

De este modo, aunque hoy se considere que el culto de Samotracia no coincide con el culto cabiro[66], las interpretaciones que se han dado del culto cabiro siguen siendo ampliamente deudoras del camino abierto por Schelling (aún si no se aceptan los supuestos metafísicos que animaban la búsqueda del filósofo alemán). De hecho, el origen no griego y pregriego del misterio cabiro es hoy un hecho establecido así como también de que se trata de un culto vinculado, al menos en Tebas, a Deméter como la Gran Madre.[67] El carácter antropogénico del

---

[61] HEMBERG, Bengt, *Die Kabiren*, Uppsala, Almqvist & Wiksells Boktryckeri, 1950, p. 210.
[62] *Ibid.*, pp. 73-74.
[63] LEWIS, Naphtali, *Samothrace: The Ancient Literary Sources*, New York, Pantheon, 1958, p. 97.
[64] LEHMANN, Phyllis, *The Pedimental Sculptures of the Hieron in Samothrace*, Locust Valley, New York, JJ Augustin, 1962, pp. 17-18.
[65] WOLTERS, Paul - BRUNS, Gerda, *Das Kabirenheiligtum bei Theben I.*, Berlin, De Gruyter, 1940. Cf. asimismo, más recientemente, el importante libro de HEIMBERG, U., *Die Keramik des Kabirions*, Berlin, De Gruyter, 1982.
[66] Para el culto de Samotracia, cf. GUETTEL COLE, Susan, *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods at Samothrace*, Leiden, Brill, 1984.
[67] SCHACHTER, Albert, "Evolutions of a Mystery Cult. The Theban Kabiroi" In: COSMOPOULOS, Michael B. (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London, Routledge, 2003, pp. 112-142.

culto cabiro parece gozar también de cierto acuerdo entre los estudiosos y, ciertamente, las divinidades de Samotracia se hallan estrechamente relacionadas con la iniciación en los misterios de la vida.

Con todo, la interpretación más lograda de estos misterios luego del monumental intento de Schelling está constituida por las lúcidas indagaciones de Karl Kerényi que han mostrado hasta qué punto el culto cabiro estaba estrechamente asociado a la adoración de la vida como producto de la femeneidad primordial por oposición al hombre guerrero, el cual, al contrario, debe elevarse, a través de los Cabiros concebidos como "espíritus de la vida" hacia "la conciencia del origen de la vida (*Bewußtheit des Lebensursprungs*)".[68] Por ello, en una línea de interpretación que tanto debe a la gran alocución de Schelling en Berlín, Kerényi señala que el sentido último del culto debe entenderse como "la transformación de los hombres en auténticas fuentes de vida, al servicio de lo viviente más frágil, del hombre en su simiente, su conducción hacia una forma de humanidad, tal vez la más temprana y, seguramente, en su forma más simple".[69]

En los orígenes del espíritu helénico, en el mundo pregriego que daría sustrato a algunos de los misterios posteriores que sellarían la morfología mitológica del mundo antiguo, los Cabiros expresaban la forma en que el hombre, confrontado con la vida, la comprendió como iniciación en un misterio del cual era el protagonista privilegiado. Es decir, si algo muestran los misterios cabiros es que, más allá de los matices interpretativos que puedan darse al respecto, la vida a la que el hombre se iniciaba se hallaba regida no tanto por el principio antropológico

[68] KERENYI, Karl, "Mysterien der Kabiren. Einleitendes zum Studium antiker Mysterien" In *Eranos-Jahrbuch*, Zürich, Rhein-Verlag, Band 11, 1945, pp. 11-52, cita p. 52.
[69] *Ibidem*.

sino más bien, y esto es decididamente esencial, por los auspicios de un principio antrópico que hacía del hombre el *destino final* del devenir cósmico de la vida.

Dicho de otro modo, el culto cabiro introducía al hombre dentro de una experiencia de la vida que sólo podía tener sentido si ésta era concebida como una vida destinada a albergar al hombre (aún si éste debía luego perderse dentro de la magnitud cósmica). La vida entonces sólo entraba en manifestación como principio humanamente orientado: en los vericuetos del culto a la vida, el hombre se encontraba a sí mismo bajo el modo de ser que le correspondía en tanto privilegiado objeto de destino de los secretos que los "Grandes Dioses" tenían para hacerle vivenciar. Esta experiencia entonces no consistía –desde un punto de vista metafísico– en otra cosa que en la huella primordialmente antrópica con la que se sellaba todo misterio sobre la vida.

El culto cabírico y los dioses de Samotracia, guiados, como estaban –en el alba misma del mundo mitológico griego–, por un principio antrópico subyacente, se darían una cita secreta en la alocución académica de Schelling en 1815 en lo que constituyó una verdadera supervivencia del antropismo fundamental que atravesó buena parte de la onto-teo-logía occidental desde sus remotos orígenes en el mundo pregriego.

En la interpretación de Schelling se recapitulan –en un torbellino histórico vertiginoso– buena parte de los *conceptos primordiales* que determinaron el camino de la experiencia occidental de la vida como principio antrópicamente orientado. De hecho la interpretación de las divinidades de Samotracia llevada adelante por Schelling marca acaso una de las cúspides esotéricas inigualadas de una filosofía que marcaría el rumbo de la reflexión sobre la vida y la historia hasta el suelo de nues-

tro presente. Aún si podemos concebir el gesto de Schelling de volcarse hacia la historia de la Mitología y de la Revelación como un modo de continuar, por otros medios, su nunca interrumpida indagación sobre la naturaleza,[70] no deja de ser cierto que la filosofía negativa como metafísica pura debía complementarse ahora con una filosofía positiva que debía encontrar en la Historia mitológico-revelada de la humanidad la confirmación de su pertinencia entendida como co-pertenencia entre dos niveles complementarios y nunca opuestos.

En el pensamiento de Schelling el *a posteriori* de la historia debe confirmar todo *a priori* de la metafísica negativa de los principios de la naturaleza haciendo de la Encarnación mesiánica el pivote de pasaje entre ontología e historia y estableciendo, en el mismo movimiento, un pacto duradero entre la necesariedad del hombre y su historia para la interpretación del cosmos. Con todo, el antropismo que Schelling –entre otros idealistas alemanes– legaría a toda la filosofía moderna y contemporánea era todavía una suerte de antropismo débil. Como señala Schelling, si bien "el hombre es innegablemente fin y, por ello mismo, el término de todo devenir y de toda creación", no es seguro que podamos considerarlo "el *objetivo último*".[71] Por otro lado, "si un objetivo cualesquiera es alcanzado en ese devenir, lo es solamente por medio del hombre, pero no *para* el hombre; puesto que la conciencia del hombre no es igual a la conciencia de la naturaleza".[72]

Como puede verse, la posición de Schelling es extremadamente sutil pero aún si la vida misma no tiene como objetivo el

[70] Como lo señala, con toda acuidad, HAMILTON GRANT, Iain, *Philosophies of Nature after Schelling*, London – New York, Continuum, 2006, p. 14.
[71] SCHELLING, Friedrich Wilhelm, *Philosophie der Offenbarung*, vol. 13, p. 5.
[72] SCHELLING, Friedrich Wilhelm, *Philosophie der Offenbarung*, vol. 13, p. 6.

hacerse presente frente a una conciencia humana (que de todas maneras no puede abarcarla completamente debido a la superioridad de la naturaleza) y, del mismo modo, aún si Schelling concibe al pensamiento como exterior al mundo de la naturaleza (que, desde luego, para él no sólo abarca a lo propiamente viviente sino también al cosmos en su totalidad como asiento de la Idea diluyendo así cualquier distinción radical entre lo orgánico y lo inorgánico), no puede obviarse el hecho fundamental de que la conciencia, la historia y, finalmente, la vida humana misma juegan un papel determinante en el devenir del cosmos sin el cual él mismo no podría realizar su destino final.

Con todo, aún para Schelling el destino final que exigía el pasaje por el mundo de los hombres, poseería una finalidad más allá del hombre, una fase inhumana final indeterminada (algo a lo que aspira todavía buena parte de la filosofía post-humanista contemporánea) y por lo tanto, el principio antrópico rector era todavía *débil*. Como veremos, la cosmología contemporánea radicalizará este principio y elevará la apuesta de su ambición. Sin embargo, antes de poder entrever esto con mayor detalle, debemos mostrar cómo la herencia antrópica se halla presente en algunos hitos decisivos del pensamiento occidental sobre la vida.

III. Hipótesis acerca de una topología de los mundos crepusculares

Aún si es imposible establecer un patrón común en los procesos que guían las metamorfosis en el mundo antiguo, no es menos cierto que este tipo de transformaciones conservan netamente un carácter antrópico profundo a pesar de que muchas veces, curiosamente, han sido celebradas como un modo de indistinción entre el hombre, el animal y el mundo. Al contrario, de lo que se trata, en la abrumadora mayoría de los casos, es de la pervivencia, en la conversión, del carácter o las intenciones de la entidad original (dios antropomórfico u hombre) en el animal, vegetal o ser inanimado en el que se transforma.

Si tomamos como ejemplo la historia de Egipio conservada en la *Ornithogonía* de Beo y transmitida por Antonino Liberal, vemos cómo, su madre, luego de tener, bajo los efectos de un engaño orquestado por Neofrón, relaciones amatorias con su hijo y cobrando consciencia de lo sucedido intenta matar a Egipio.[73] Como castigo, Búlide es convertida en *póygx*[74], un ave carroñera que se alimenta de ojos de peces y serpientes (por haber

[73] ANTONINO LIBERAL, *Metamorfosis*, V. Sobre esta metamorfosis y su comparación con la historia de Edipo, cf. FORBES IRVING, Paul M. C., *Metamorphosis in Greek myths*, Oxford, Clarendon Press, 1990 p. 35.

[74] Sobre este ave, cf. ARISTÓTELES, *Historia animalium* 615b.

querido arrancar los ojos de su propio hijo quien, a su vez, es convertido en buitre por castigo). En este caso, las especies de destino son elegidas por los dioses en función de la *hybris* cometida o, si se quiere, las especies se originan, ellas mismas, en las desmesuras cometidas por los hombres.

La supervivencia, en la entidad de destino de la transformación, de quien sufre la metamorfosis, puede constatarse aún en el caso de que se trate del cambio hacia una forma inerte de existencia material. Es el caso de la diosa Cíane –inventado por Ovidio– que sufre una metamorfosis en "riachuelos de escasa fuerza (*evanida rivos*)" cuando "el agua se introduce en sus venas" y ya no queda entonces "nada que puedas asir (*restatque nihil, quod prendere possis*)". Sin embargo, esto no significa que Cíane desaparece completamente en la materialidad inerte de las aguas del río. Al contrario, cuando Ceres –en busca de su hija raptada– pasa por el lugar, a pesar de que Cíane "no tenía con qué poder expresarse (*nec quo loqueretur habebat*)", no obstante, "le dio señales claras (*signa tamen manifesta dedit*) y le muestra en la superficie del agua a la madre el cinturón de Perséfone (*Persephones zonam*)".[75]

Como puede verse, el caso de las metamorfosis, lejos de representar una desaparición de lo propiamente humano en lo animal o lo inerte es, al contrario, la condición de posibilidad de la permanencia de las figuras antropomórficas inundando la totalidad del Universo que se torna cada vez más "humano, demasiado humano". Este punto culminante del principio antrópico puede apreciarse, con gran nitidez, en las piedras que

[75] Todo el proceso se narra en OVIDIO, *Metamorfosis*, V, 425-437 y 465-470. Sobre la metamorfosis ovidiana, cf. ahora VIAL, Hélène, *La métamorphose dans les Métamorphoses d'Ovide. Étude sur l'art de la variation*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

arrojan Deucalión y Pirra, las cuales permiten la reconstrucción de la humanidad a partir de la materia rocosa mostrando cómo el mundo mismo de lo inerte es colocado al servicio de la producción de la vida humana.[76]

De hecho, la idea griega de *kósmos* se constituye, asimismo, según una dimensión antrópica subyacente. Se podría creer que, para los griegos, la exclusión del hombre sería la condición que permite plantear un espacio cosmológico. Sin embargo, "precisamente porque el hombre no 'hace' nada en el mundo, porque su presencia no añade nada a ninguna parte de éste, y su ausencia tampoco le quita nada, puede aparecer como el sujeto al cual el mundo se manifiesta en su totalidad".[77] Es decir que aún como el contemplador más perfecto posible del cosmos, el hombre es necesario como sujeto que garantiza la completa realización de todo lo existente y lo ejemplifica con su propia vida que no es sino un reflejo supremo de la perfección del Todo.

Así, la posición recta del hombre sería aquello que lo habilita, precisamente, a la contemplación del *kósmos* y, por lo tanto, lo convierte en su producto supremo. En efecto, este *locus classicus*, que tiene su origen en una falsa etimología transmitida por Platón, hará de la capacidad derivada de la postura recta, la condición necesaria de la superioridad humana al permitir que el hombre mire hacia lo alto (*anathreî*).[78] Dicha tradición encontraría su paso hacia el medioevo gracias a Isidoro de

---

[76] OVIDIO, *Metamorfosis*, I, 411-415: "inque brevi spatio superorum numine saxa / missa viri manibus faciem traxere virorum / et de femineo reparata est femina iactu. / Inde genus durum sumus experiensque laborum / et documenta damus qua simus origine nati".

[77] BRAGUE, Rémi, *La sagesse du monde. Histoire de la expériencie humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999 [trad. castellana: *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del Universo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2008, p. 47].

[78] PLATÓN, *Cratilo*, 399c.

Sevilla.[79] Del mismo modo, la filosofía natural que tiene su nacimiento en Aristóteles, hará del hombre el paradigma a partir del cual se torna posible entender las partes anatómicas de todo el resto de los animales. Por ello, el modelo del estudio biológico de las especies según las funciones orgánicas comenzará también con el estagirita, pero las denominaciones de los órganos mismos serán construidas a partir de las categorizaciones pensadas para el hombre y luego extendidas al resto del mundo animal.[80]

Con el advenimiento del cristianismo, la teología sólo puede ser comprendida a partir del principio cosmológico de la *ordinatio ad unum*, es decir, que toda la naturaleza creada obedece a un principio macrocósmico según el cual ésta deriva de un Dios creador y soberano, primer motor y garante del movimiento de las esferas.[81] Este principio tiene su correlato, al mismo tiempo, en la ordenación microcósmica de los cuerpos (animados e inanimados) y de la naturaleza sub-lunar en su

---

[79] ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, XI, I, 5: "Graeci autem hominem *ánthropon* appellaverunt, eo quod sursum spectet sublevatus ab humo ad contemplationem artificis sui. Quod Ovidius poeta designat, cum dicit (Met. 1,84): 'Pronaque cum spectant animalia cetera terram / os homini sublime dedit caelumque videre / iussit, et erectos ad sidera tollere vultus'. Qui ideo erectus caelum aspicit, ut Deum quaerat, non ut terram intendat veluti pecora, quae natura prona et ventri oboedientia finxit".

[80] ARISTÓTELES, *Historia animalium*, 491a.

[81] TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, d. 15, q. 1, a. 2: "Dico ergo, quod primus modus actionis soli Deo convenit; sed secundus modus etiam aliis convenire potest: et per modum istum dicendum est, corpora caelestia causare generationem et corruptionem in inferioribus, inquantum motus eorum est causa omnium inferiorum mutationum. Sed cum omnis motus sit actus motoris et moti, oportet quod in motu relinquatur virtus motoris et virtus mobilis: unde ex ipso mobili, quod corpus est, habet virtutem movendi inferiora corpora ad dispositiones corporales. Ex parte autem motoris, qui est substantia spiritualis, quaecumque sit illa, habet virtutem movendi ad formas substantiales, secundum quas est esse specificum, quod divinum esse dicitur. Relinquitur autem virtus spiritualis substantiae in motu corporis caelestis, ad modum quo virtus motoris relinquitur in instrumento: et per hunc modum omnes formae naturales descendunt a formis quae sunt sine materia" e *Id.*, *Summa contra Gentiles*, III, 82, 8: "Sic ergo patet quod corpora inferiora a Deo per corpora caelestia reguntur".

conjunto. Por cierto, como todo principio cosmológico es también un principio político, entonces es posible sostener, como lo hacía Tomás de Aquino que "lo que se da según la naturaleza se considera lo mejor, pues en cada uno obra la naturaleza que es lo óptimo; por eso todo gobierno natural es unipersonal".

De este modo, sostiene Tomás, tal como las abejas –en el microcosmos– tienen una reina, de igual modo, "en todo el universo se da un único Dios, creador y señor de todas las cosas" según el principio de que "toda multitud se deriva de uno".[82] Por la misma razón entonces, en la *societas* humana, "lo mejor será lo que sea dirigido por uno".[83] La misma idea enuncia Tomás cuando declara que las cosas del mundo humano deben estar "ordenadas unas en relación a las otras a semejanza del orden que se encuentra en el universo".[84] De allí entonces que todas las comunidades humanas no sean sino un reflejo, por una parte, del orden cósmico y angélico y, por otra parte, un fragmento complementario del conjunto constituido por la *re-*

---

[82] La escolástica reinterpreta, de un modo teológico cristiano, el célebre pasaje de ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 1076a que se apoya, a su vez, en una interpretación filosófico-política de Homero, *Ilíada* II, 204.

[83] TOMÁS DE AQUINO, *De regimene principum*, I, 2, 9: "Adhuc: ea, quae sunt ad naturam, optime se habent: in singulis enim operatur natura, quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est. In membrorum enim multitudine unum est quod omnia movet, scilicet cor; et in partibus animae una vis principaliter praesidet, scilicet ratio. Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector. Et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea quae sunt secundum artem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur". Sobre el problema de la relación entre un principio cosmológico y otro político, cf. V. Lenoir, "Métaphysique et politique au XIII[e] siècle et de nos jours", *Révue Apologétique* 49 (1929): 158-170.

[84] TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 81. 4: "Quia vero homo habet et intellectum et sensum et corporalem virtutem, haec in ipso ad invicem ordinantur, secundum divinae providentiae dispositionem, ad similitudinem ordinis qui in universo invenitur, nam virtus corporea subditur sensitivae et intellectivae virtuti, velut exequens earum imperium; ipsa sensitiva potentia intellectivae subditur, et eius imperio continetur".

publica generis humani, esto es, la Cristiandad dirigida por el único gobierno del Dios trino.

La Encarnación del Mesías en cuanto *hombre* establece entonces una disrupción cosmológica entre el mundo de los cielos y el mundo de los hombres, creando un puente de pasaje entre lo supra-lunar y lo terrenal. Por esta razón, toda la cosmología medieval se sustenta, también, según un principio antrópico fuerte que hace del hombre el resultado y el objetivo de todo cuanto ha sido creado. En ese sentido, la teología es también una ciencia que trata acerca del universo y por ello no debe sorprender entonces que, cuando Tomás de Aquino realiza su comentario al *De Caelo* de Aristóteles, exprese con toda claridad que los "argumentos [cosmológicos] no atacan en nada la fe católica".[85]

La situación con respecto a la vida, más allá de las apariencias, no será muy distinta en la filosofía contemporánea. Buena parte de las investigaciones sobre la vida –y particularmente los intentos llevados a cabo durante el siglo XX y en la actualidad de construir una ontología de la vida– parecen haber olvidado el *dictum* heideggeriano, o mejor dicho, el desafío que Heidegger lanza a toda filosofía de lo viviente. Para Heidegger, hay quienes tomaron en cuenta el problema de la vida en toda su agudeza: Pablo de Tarso en el comienzo de los tiempos cristianos o, más cerca de nosotros, Dilthey en *Das Erlebnis und die Dichtung*. En cambio, habría otros estudiosos –como Georg Simmel– quienes, según Heidegger, no habrían distinguido apropiadamente los problemas óntico-biológicos y los existenciario-ontológicos.

---

[85] TOMÁS DE AQUINO, *In De caelo*, libro 1, l. 29 n. 12: "Sic igitur patet quod rationes praemissae in nullo impugnant sententiam Catholicae fidei".

Más aún, precisa Heidegger, "la exégesis existenciaria de la muerte es anterior a toda biología y ontología de la vida (*vor aller Biologie und Ontologie des Lebens*). Pero es también el único fundamento de toda investigación historiográfico-biográfica y piscológico-etnológica de la muerte".[86] Para Heidegger, "el análisis ontológico del ser relativamente al fin" (*die ontologische Analyse des Seins zum Ende*) no debe fundarse en ningún *a priori* respecto de la ontología posible del *Dasein* una vez postulado su fin como existente en el mundo. Por lo tanto, no es la tarea de la filosofía el interrogarse, al menos *prima facie*, acerca de la cuestión de si es posible un "después de la muerte (*nach dem Tode*)" o sobre si el *Dasein* "sobrevive (*fortlebt*)" en un "más allá (*Jenseits*)" que lo torne inmortal.[87]

Así, todo análisis de la muerte se mantiene, por ello mismo, *dentro del más acá* (*rein diesseitig*) ya que la exégesis existenciaria hace de la muerte la condición ontológica de todas las posibilidades del *Dasein*. Por lo tanto, "la exégesis ontológica de la muerte dentro del más acá es anterior a toda especulación óntica sobre el más allá (*vor jeder ontisch-jenseitigen Spekulation*)".[88] Por esta razón, para Heidegger, existe una libertad relativamente a la muerte (*Freiheit zum Tode*) que puede superar las ilusiones del uno o del "estado de anticipación" (*das Vorlaufen*) e impedir que el *Dasein* se entregue, en forma definitiva, a alguna de sus posibilidades, preservando para éste la apertura inicial que nunca puede agotarse en ninguna de sus proyecciones o determinaciones.

[86] HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006 (1927ª), p. 247.
[87] HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, p. 248.
[88] *Ibidem*.

De acuerdo con esta perspectiva, que resulta paradigmática en cuanto a los caminos seguidos por buena parte de la filosofía contemporánea, tres conclusiones se imponen como corolarios del razonamiento recorrido por Heidegger (las cuales, constituyen también, la perspectiva opuesta del camino que queremos seguir aquí):

1)- La analítica existenciaria de la muerte tiene el efecto, sólo en apariencia paradójico, de transformarse en una fenomenología de la vida al abandonar, por propia decisión, toda indagación sobre la topografía de los mundos crepusculares de la muerte . Es el camino, en efecto, muy bien ejemplificado por Pablo de Tarso para quien sólo a través de la consideración de la muerte puede comprenderse la esencia de la vida terrenal y también de aquel misterio denominado "vida eterna (*zoé aionios*)" que no consiste tanto en un "más allá de la vida" sino en la intensificación perpetua de la vida gracias a su investimiento glorioso que hace del triunfo *sobre* la muerte la condición de posibilidad del auténtico vivir.

2)- La muerte de la que se habla es, en última instancia, la muerte individual del *Dasein*, dando por supuesto que, en todo caso, la vida continúa antes y después de su muerte efectiva bajo la forma de la especie como unidad totalizante. Desde esta perspectiva, es todavía *un Dasein* o *este Dasein* quien se enfrenta a su propio influjo destinal que lo confronta con la finitud de su existir para retro-proyectarlo sobre el devenir de una vida que lo desborda cronológica y conceptualmente puesto que se inserta siempre en una cadena vital pre-existente y subsistente a su propia desaparición.

3)- Como consecuencia de la focalización sobre la fenomenología de la vida, no existe entonces la posibilidad de hablar del *después* de la muerte como condición autónoma respecto del vivir y conceptualmente independiente de todo modo de existencia bajo la forma óntico-ontológica de la vida. Por esta misma razón, una categoría –por sí misma muy problemática– como la de *supervivencia* (emparentada con el *Nachleben* warburguiano), introduce una impureza que debe ser rechazada del análisis puesto que establece una continuidad y una presunta indiferencia entre la vida y la muerte.

A partir de estos postulados, puede constarse, de hecho, que el último refugio del principio antrópico es la noción de vida *en cuanto tal* puesto que, cada vez que el animal humano decide explorar el origen, despliegue o significación filosófica de la vida, lo hace, no obstante, con el hilo conductor subyacente que lo lleva a explicitar y explicar la *singularidad* absoluta de lo humano aún si este quiere ser concebido de manera subrepticia como *Dasein* o incluso como el asiento de un campo de inmanencia pre-individual. De allí que toda crítica radical del principio antrópico no pueda hacerse, en buena medida, sin someter a un severo escrutinio a la legitimidad misma de la vida en cuanto tal, como criterio auto-fundante de un orden metafísico (implícito o explícito) en el cual se inscribe lo humano.

Ahora bien, el propio Heidegger admite que "la investigación biológico-médica del dejar de vivir es capaz de lograr resultados que pueden ser de significación también ontológicamente una vez asegurada la orientación básica de una exégesis existenciaria de la muerte".[89] En efecto, es posible aceptar esta premisa

[89] HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, p. 247.

pero el dato biológico que nosotros tomamos como punto de partida no es, como Heidegger, la muerte individual sino la extinción de la especie humana misma, es decir, el punto en el que ya ningún *Dasein* podrá hacer la experiencia de muerte asumiendo la persistencia de la vida humana más allá de la aniquilación individual. Ya no es *esta o aquella* muerte lo que interesa como prospectiva sino la filosofía que podría surgir de la consideración –al menos como *Gedankenexperiment*– de la desaparición completa de la especie humana.

En la Houghton Library de la Universidad de Harvard, más precisamente en su servicio fotográfico, se hallan 32 rollos de microfilms de los manuscritos conservados de Charles Sanders Peirce.[90] Allí, en un apunte esencial para comprender la situación existencial de la obra de Peirce, podemos encontrar un texto titulado precisamente –en un sentido profundamente medieval– "Formas de vida", escrito probablemente entre 1905 y 1906. Allí Peirce aclara la situación epocal de la filosofía que se asienta sobre el resquebrajado y resbaladizo suelo de nuestro presente y sostiene que es razonable pensar que la especie humana ha recorrido ya la mayor parte de su trayectoria y puede estar cerca de la extinción.

No son pocos los biólogos que estiman que la especie humana deberá tarde o temprano pero, en todo caso, en un horizonte temporalmente ineluctable, hacer frente a la "sexta extinción" y a su desaparición sobre la faz de la Tierra. Por ello, ya no es la muerte individual del *Dasein* lo que define la tonalidad fundamental de nuestro tiempo filosófico, sino más bien, y de manera aún más decisiva, la desaparición del *Homo sapiens*

[90] PEIRCE, Charles S., *The Charles S. Peirce Papers*, Cambridge (MA), Harvard University Library, Photographic Service, 1966.

como especie. Para Darwin los brotes esporádicos de extinción que parecían sacudir el suave devenir de la historia de la vida sólo se debían a las deficiencias del registro fósil y de ningún modo podían ser el resultado de un acontecimiento real.

Sin embargo, ya Georges Cuvier había mostrado el camino de una dirección distinta. Cuvier se consideraba a sí mismo un anticuario de un tipo enteramente nuevo llamado a "restaurar los monumentos de la historia del globo".[91] Su misión, había declarado, consistía en "recoger en las tinieblas de la infancia de la tierra (*dans les ténèbres de l'enfance de la terre*) las huellas de las revoluciones anteriores a las existencia de las naciones".[92] Para Cuvier, era un hecho que la vida había sido sacudida por acontecimientos terribles: "un sinnúmero de seres vivientes han sido víctimas de catástrofes".[93] El naturalista francés fijó la fecha de la última catástrofe en el Cenozoico, hace 65 millones de años. El error de Cuvier, sin embargo, residía en el hecho de que consideraba que cada catástrofe hacía nacer la vida completamente desde cero con nuevos impulsos de creación.

Por esta razón, Darwin se sumaría al razonamiento de geólogos como Charles Lyell que sostenía que "la mayor parte de las sustancias exteriores de la Tierra no fueron producidas ni instantáneamente, ni en el estado en el que las percibimos ahora (*in the estate in which we now behold them*) sino que al contrario, ellas han adquirido progresivamente su configuración y su condición de existencia actuales".[94] En este nuevo esquema de evolucionismo progresivo, el "catastrofismo" de Cuvier pa-

---

[91] CUVIER, Georges, *Recherches sur les ossemens fossiles des quadrupèdes, ou l'on rétablit les caractères de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du globe paroissent avoir détruites. Tome premier contenant le Discours préliminaire et la Géographie minéralogique des environs de Paris*, Paris, Deterville, 1812, p. 1.

[92] CUVIER, Georges, *Recherches*, p. 2.

[93] CUVIER, Georges, *Recherches*, p. 11.

[94] LYELL, Charles, *Elements of Geology*, London, John Murray, 1838, p. 26.

recía no encontrar ninguna posibilidad de ciudadanía científica. Sin embargo, hoy se sabe que es necesario conjugar la teoría de la evolución con el catastrofismo dado que la historia de la vida en la Tierra es la historia de sus convulsiones y de sus interrupciones en la cadena de la vida.

Como lo ha señalado David Raup, ha habido muchas extinciones y alguna significó nada menos que la desaparición de por lo menos el 95 % de las especies animales marinas y terrestres, períodos en los cuales, la cadena de la vida estuvo "al borde mismo de la destrucción total".[95] La vida, sin embargo, pudo resistir a las grandes catástrofes y recomenzar a partir de los restos supervivientes de cada cataclismo. Hoy, no obstante, los paleobiólogos saben que el *Homo sapiens* es sólo uno de los personajes cuya entrada en escena se debió, en buena medida, al azar de perturbaciones que supuso la última extinción en masa, la del fin del Cretácico. También, por ello mismo, según la larga e ineluctable historia natural de la vida, una Sexta Extinción –exógena o auto-inducida– es hoy más que nunca una amenaza que pesa sobre la especie humana como el horizonte que espera, acechante, la agonía final del destino humano.

De todas maneras, a la filosofía le corresponde la tarea de extraer las consecuencias ontológicas de dicho horizonte biológico y, en ese sentido, no importa la cronología de la extinción –ni su improcedente predicción– sino la elaboración del experimento gnoseológico y metafísico que supone tomar a la extinción como el verdadero umbral último a partir del cual toma sentido toda reflexión sobre el hombre y sobre la vida. ¿Qué consecuencias puede tener para la ontología la consideración radical de un mundo no sólo desprovisto del hombre sino tam-

[95] RAUP, David, "Diversity crisis in the geological past" In: WILSON, Edward O. (ed.) *Biodiversity*, Washington D.C., National Academy Press, 1988, pp. 51-57, cita en p. 52.

bién de toda forma de la vida?[96] Es decir, los prolegómenos de la ontología que aquí proponemos se distancian, a la vez, de Darwin y Cuvier puesto que se trata de proponer la experiencia de pensar un mundo no sólo más allá del hombre sino también más allá de la vida. En otros términos, podría decirse que se trata de concebir la posibilidad de un *Sein* sin un *Da* y de un *Nach* sin un *Leben*.

[96] No intentamos, no obstante, criticar aquí otras filosofías de la vida que, siendo esenciales, siguen otro paradigma en la concepción de la vida como, por sólo dar un ejemplo, los trabajos de Adolf Portmann sobre las organogénesis libres de propósito o su concepto de la "automanifestación adireccional de la vida". Esta línea de investigación ha sido continuada hacia nuevos caminos y ampliamente renovada –para la filosofía– por los trabajos de Emanuele Coccia. Cf. en este sentido, PORTMANN, Adolf, *Neue Wege der Biologie*, München, Pieper, 1960 y COCCIA, Emanuele, *La vida sensible*, Buenos Aires Marea, 2011.

IV. Principio antrópico: cosmología

El punto de vista expresado por Schelling en su discurso de 1815 representa la cifra o el emblema de un recorrido que Occidente ha llevado adelante, desde el inicio de su filosofar, en su relación con la vida. El principio antrópico parece haber guiado, en forma subterránea, el camino seguido por la filosofía y la ciencia desde su alba en el mundo griego hasta su coronación en el idealismo alemán. La ciencia cosmológica, que conflictivamente se desprende del núcleo idealista, para emprender, en apariencia, un recorrido independiente no ha dejado de estar guiada por el mismo principio subyacente. Por ello, la triple articulación de Schelling alrededor de la vida, la historia (el tiempo) y el hombre constituye todavía el horizonte de indagación no superado de nuestro presente.

Desde luego, no hay razón ninguna, al contrario, para que la filosofía deba renunciar a sus pretensiones cosmológicas. La filosofía, si quiere recuperar su sentido de ser, debe, más que nunca retomar el sendero que alguna vez la unió inextricablemente a la cosmología, la matemática y lo que hoy entendemos bajo el nombre de biología. Querríamos ocuparnos ahora un momento de la cosmología moderna, precisamente, a los fines de rastrear algunos de los presupuestos filosóficos que guían su desarrollo. En el curso de invierno de 1941/1942, Martin Heidegger centró algunas de sus lecciones en torno a los problemas planteados tanto por la física clásica como por la mecá-

nica cuántica. En atención a ello se pregunta, en cierto momento de sus lecciones, cuál es la referencia que permite que se interprete filosóficamente a la mecánica cuántica. Dado que el problema de la "objetualización de los objetos" (*die Vergegenständlichung der Gegenstände*)[97] está en el centro del problema de la representación cuántica del ente, por ello mismo, yace en este interrogar la cuestión de la esencia de la verdad. Ahora bien, según Heidegger, no se trata de simplemente acatar las verdades de la ciencia como propias para la filosofía. Al contrario de ello, la filosofía debe subir la apuesta y aceptar el discurso de la ciencia "sólo en la medida en que se la interprete a 'ella' 'filosóficamente' (*sofern "sie" "philosophisch" gedeutet wird*)"[98], una tarea que, evidentemente, escapa a las posibilidades de la ciencia positiva.

Desde luego, Heidegger no pretende señalar que hay que dedicarse a realizar una epistemología de la ciencia física, lo cual, sin duda, traicionaría el designio gnoseológico de ambas disciplinas sino que, al contrario, la filosofía debe hacerse cargo –en sus propios términos– de los problemas planteados por la ciencia cosmológica. Si bien nosotros interpretamos aquí esta tarea de un modo radicalmente distinto del heideggeriano, no obstante, consideramos decisiva su exhortación a la filosofía de recuperar territorios que, sumisamente, había abandonado al conocimiento denominado científico.

De hecho, no sólo Schelling, sino también Hegel se había ocupado de la cosmología en los inicios de su carrera académica también marcada, como estaba, por las preocupaciones

---

[97] HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 88: Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/42 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens, 2. Einübung in das philosophische Denken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2008, pp. 214.

[98] *Ibid.*, p. 215.

derivadas de la *Naturphilosophie*. Sin embargo, un decisivo principio antrópico guía la estructura profunda de la *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum* presentada como tesis de Habilitación en 1801. Como señala Hegel, la naturaleza "ha querido que (este sistema) sea una imagen de ella misma y una expresión viviente de la razón (*rationis vivam expressionem*)".[99] Más adelante, dirá también, "es nuestra convicción de que la naturaleza ha sido configurada por la razón, y que todas las leyes de la naturaleza son idénticas (*naturam a ratione conformatam esse credamus*)"[100]. Es decir, el ordenamiento racional del Universo asegura un "diseño inteligente" que hace coincidir la racionalidad del hombre con la Razón que da sustento al Cosmos. Más allá de todas las diferencias sustanciales que los separaron siempre, aquello que posteriormente sería señalado por Schelling respecto de la relación entre el hombre y la vida, unos años antes había sido observado también por Hegel respecto de la relación entre el hombre y la fría órbita de los planetas que pueblan el Universo (un tema que, por lo demás, había estado siempre presente en las cosmologías de Occidente bajo el nombre de *Harmonia mundi*).

En ese sentido, es legítimo preguntarse si la cosmología contemporánea ha podido superar el horizonte filosófico delimitado por Hegel y Schelling o si, a pesar de las "revoluciones" de la física y la mecánica cuántica, los principios rectores, sobre todo, el principio antrópico, no sólo sigue estando presente sino que, quizá, ha alcanzado el punto más alto de su articulación llevando sus propias paradojas y aporías al punto de su máxima tensión. Donde en Hegel y Schelling había todavía un

[99] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Dissertatio Philosophica De Orbitis Planetarum*, estudio crítico, traducción y notas de Gotzon Arrizabalaga, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2009, p. 157.
[100] *Ibid.*, p. 158.

principio antrópico débil, la física contemporánea, parece sometida al primado de un principio antrópico fuerte nunca antes imaginado con tamaña radicalidad.

El principio antrópico débil, tal y como lo presenta la física, "se refiere a cómo nuestro conocimiento de nuestra propia existencia impone reglas que seleccionan, de todos los entornos posibles, sólo aquellos que permiten la vida".[101] Se trata de un principio que establece que la vida, de algún modo, va seleccionando los entornos donde se hará posible de acuerdo a las variaciones ambientales propicias. En cambio, el principio antrópico fuerte "sugiere que el hecho de que existamos impone restricciones no sólo con respecto a nuestro *entorno*, sino también sobre la *forma y contenido posibles de las propias leyes de la naturaleza*".[102] En este último caso, sostienen una buena parte de los físicos, todo el largo devenir de este universo que comienza con lo que podríamos denominar el *Big Bang* como mito-motor de la física moderna, con sus infinitos movimientos de progresiva diferenciación material, desde la formación de estrellas hasta el desenvolvimiento del proceso triple alfa, todo ello estaría orientado *necesariamente* por leyes físicas destinadas y producidas con vistas al nacimiento de la vida en general y la aparición de la vida humana en particular. Desde esta perspectiva, sostienen los modelos experimentales, si una sola de las constantes fundamentales que rigen el Universo se alterase, entonces la vida hubiese sido imposible: si el hidrógeno del Universo primitivo se hubiese convertido en helio, si los protones fueran un 0.2 por 100 más pesados, si las órbitas pla-

[101] HAWKING, Stephen - MLODINOW, Leonard, *The Grand Design*, New York, Bantam Books, 2010, p. 154.
[102] HAWKING–MLODINOW, *The Grand Design*, p. 155.

netarias fueran circulares en lugar de elípticas exigiendo superar la tridimensionalidad del espacio físico, o si la constante cosmológica de Einstein fuese considerablemente superior al valor que tiene, entonces, el *Homo sapiens* no estaría aquí.

Como puede apreciarse, la cosmología moderna es prioritariamente no antropocéntrica pero profundamente antrópica. Aún descartando, en este "diseño inteligente", la existencia de un Dios diseñador (utilizando, por ejemplo, la teoría de los multiversos) y proponiendo un diseño inmanente que encauce, por así decirlo, accidentalmente la necesariedad antrópica, la relación fundamental que la cosmología ha tejido entre el Universo, la vida y el hombre (por no mencionar la temporalidad), aseguran el primado del principio antrópico (ya sea en su versión débil o fuerte) que existía ya en la *Naturphilosophie* del idealismo alemán.

Sin embargo, todavía no hemos sacado todas las consecuencias que se encierran en el principio antrópico fuerte el cual se expresa, con todo su esplendor, en las implicancias filosóficas de la teoría cuántica. En febrero de 1949, Niels Bohr pronuncia su conferencia Steensen (sumándose a una tradición instituida, precisamente, en honor del anatomo-fisiólogo danés Niels Steensen) en la Sociedad Médica de Dinamarca. Su alocución llevaba por título, sugestivamente, "La física y el problema de la vida". En esa ocasión, Bohr no dejó de señalar, desde luego, los progresos que la física atómica habían introducido en el saber biológico. Sin embargo, el objetivo secreto y más profundo de su conferencia –construida en polémica contra el pensamiento de Einstein– estaba dado por introducir, con sumo cuidado, y en atención a las implicancias filosóficas del asunto, el problema de la observación en mecánica cuántica.

Como manifiesta Bohr, "sean cual fueren las diferencias entre las condiciones de observación, ni las exposiciones de los resultados obtenidos en biología, ni las descripciones de experiencias físicas hacen alusión a la observación subjetiva".[103] Sin embargo, "las relaciones múltiples que existen entre los acontecimientos de conciencia presentan rasgos que recuerdan las condiciones de una síntesis de experiencias de la física atómica". Es decir, de un modo críptico, Bohr hace alusión aquí al papel decisivo que desempeña la conciencia observante (aún a través de la mediación de los dispositivos mecánicos de registro –como el contador Gieger– en el relevo de los datos cuánticos) en el relevo de los datos experimentales.

Como es sabido, Einstein se opuso toda su vida con ahínco a esta perspectiva filosófica abierta por la mecánica cuántica a la cual trató de destituir de toda legitimidad en el célebre artículo hoy conocido como EPR. Allí Einstein establece su principio: "los elementos de la realidad física no pueden ser determinados por consideraciones filosóficas *a priori* (*a priori philosophical considerations*) sino que deben ser encontrados por un interés (*appeal*) hacia los resultados experimentales y las mediciones".[104] Por lo tanto, era imposible para Einstein que el observador *produzca* la realidad observada tal y como preconizaba la versión más conspicua de la teoría cuántica y de allí que éste prefiriese hablar de la "incompletud" de la mecánica cuántica a los fines de salvar la realidad independiente de la conciencia observante.

Ahora bien, el teorema lógico de Bell cuestionó decididamente la realidad y la separabilidad de los objetos del mundo.

---

[103] BOHR, Niels. "La physique et le problème de la vie" *In*: *Id.*, *Physique atomique et connaissance humaine*, Paris, Gauthier-Villars, 1972, p. 154.

[104] EINSTEIN, Albert, PODOLSKY, Boris, ROSEN, Nathan, "Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?, *Physical Review*, vol. 47, mayo 15, 1935, pp. 777-780, cita. p. 777.

Al no cumplirse, por otra parte, de modo experimental, la denominada "desigualdad de Bell" que está en el centro de su teorema, se torna entonces posible sostener que las propiedades de todo objeto no son producto de un atributo real sino que son, al contrario, la creación directa –aunque no aleatoria– del observador consciente. Esta aparente paradoja fue explorada a fondo por John Wheeler, quien ha podido ser denominado, con toda justicia, el último Titán de la física moderna al realizar la pregunta que subyace a todo el problema: considerando verdadera la facticidad del *Big Bang*, "mirar atrás 'ahora', ¿da realidad a lo que ocurrió 'entonces'?".[105] Llevada hasta sus últimas consecuencias, el desafío de Wheeler implica que la efectuación del mundo –su *actualitas*– se constituye retrospectivamente por nuestra observación contemporánea del Universo. Es decir que, por un lado, es necesario admitir –en esta hipótesis– que la muy reciente llegada del *Homo sapiens* fue necesaria para que su actividad como ser consciente y observacional posibilitase retroactivamente la materialización de un universo postulado como habiendo comenzado hace trece mil setecientos millones de años bajo los efectos de la explosión primigenia (esta hipótesis, con algún ajuste teórico, puede extenderse fácilmente al registro entero de la vida pero, en cualquier caso, supone en su grado mínimo la vida consciente y en su grado máximo la conciencia específicamente *humana* aún si puede también admitir que, en el futuro, puedan surgir otras conciencias no-humanas –y, por consiguientes, no fundadas en el carbono– como ordenadores inteligentes de silicio).

Podemos ver así que si la filosofía y la cosmología pos-hegelianas se han construido como un desesperado intento de "desantropologizar" la filosofía ya sea bajo la forma de la declaración

[105] ROSENBLUM, Bruce - KUTTNER, Fred, *Quantum Enigma. Physics Encounters Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 206.

de la muerte del hombre y del humanismo (de Stirner a Foucault pasando por Heidegger) o bien con la postulación de un post-humanismo (de Kojève a Sloterdijk pasando por Raymond Kurzweil), lo cierto es que la embestida llevada adelante, en definitiva, contra la antropología filosófica y sus derivados (a través, por ejemplo, del acento colocado sobre la animalidad) no ha podido todavía desprenderse del concepto primigenio que determina la *episteme* occidental que, de ningún modo es el principio antropológico como suele creerse sino las diversas variantes del principio antrópico que la alimentan como sus raíces nutrientes, las cuales, como hemos visto, siguen más activas que nunca.

Consideremos, como síntoma filosófico, el libro póstumo de Derrida: *L'animal que donc je suis*. En ese texto Derrida se enfrenta con la analítica existenciaria de la muerte que hemos analizado más arriba. Para ello, toma un desvío, no obstante necesario, por el problema del animal. El animal, en la perspectiva de Heidegger no puede "dejar a la cosa ser tal y como ella es". Pero, Derrida se pregunta, ¿puede hacerlo el hombre?: "¿es posible liberar la relación del *Dasein* (por no decir del hombre) con el ente de todo proyecto viviente, utilitario, de puesta en perspectiva, de todo diseño vital, de forma tal que el hombre pueda dejar ser (*laisser être*) al ente?".[106] Para un pensamiento antrópico como es todavía el de Derrida, es justo sostener con él, que la objetividad se construye sólo con la muerte: "para tener una relación con el sol tal y como éste es, es necesario que, de cierta manera, yo pueda tener una relación con el sol tal y como es en mi ausencia" (es decir, como caso extremo, en la muerte). Sin embargo, por ello mismo, en este pasaje, Derrida

[106] Derrida, Jacques, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 218.

estuvo a punto de hacer un movimiento repentino *más allá* del antropismo.

En este momento, Derrida, sin embargo abandona a Heidegger para seguir a Nietzsche y decir que nunca hay una objetividad más allá de un *Dasein* y, por lo tanto, no se puede eludir el movimiento de lo viviente, de la vida y, en última instancia, de lo animal. Claro está, en lugar de concebir al animal como "privado de", es necesario ver en el propio hombre una privación que no es tampoco tal, afirmando la positividad radical de lo viviente sin esencia. Finalmente, otra vez, como puede verse, cuando Derrida estuvo a punto de abrir la puerta que le permitiría escapar del principio antrópico, la cerró para tornar de nuevo a la vida destinada a explicar al hombre que encuentra en el animal un Otro de Sí mismo que nunca coincide consigo mismo en un movimiento de perpetua deconstrucción de los límites.

Aún los contradictores más acérrimos del humanismo clásico, no pueden deshacerse de un principio antrópico que guía, subterráneamente su concepción de la naturaleza como es el caso del proyecto "*Great Ape*" mediante el cual se busca eliminar, precisamente, la explotación de los grandes simios, buscando su exclusión de la categoría jurídica de propiedad pero, nada menos, incluyéndolos en la de persona con derechos (a la libertad, a la vida) aún si la asignación de obligaciones resulta imposible.[107] Lo mismo ocurre con muchísimas filosofías que se reclaman de una superación del humanismo a través de una puesta en cuestión de una supuesta escisión entre lo humano y lo animal que atravesaría la historia de la onto-teo-logía occidental.

---

[107] CAVALIERI, Paola – SINGER, Peter, "The Great Ape Project" In SINGER, Peter, *Unsanctifying Human Life: essays on Ethics*, Oxford, Blackwell Publishers, 2002, pp. 128-142.

Pero aún en estos casos, el descentramiento de lo humano termina desembocando en el reino de la ética donde al hombre se le reconoce, finalmente, la única característica que los animales no pueden tener: el *nosce te ipsum*. Es decir, todo el gesto de la crítica antropológica sólo puede desplazar el centro de interés desde la gnoseología a la ética para hacer de esta última el reino propio de lo humano al cual ningún otro animal puede acceder.[108] Aún unas de las formas metafísicas más radicales del siglo XX –que mostró una imprescindible atención respecto de lo no-humano– no puede evitar proponer, siguiendo los pasos de Fichte, la superación de "las aporías del sujeto y del objeto", incluso del Ser y del Acto, si no es bajo la forma de "una vida [que] es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencita y beatitud completa".[109]

La cuestión de la vida es todavía una herencia onto-teológica sutil de la cual se deriva aún un principio antrópico. El hombre, creyendo disolver la antropología, se funde con la vida (y esta fusión de la que da cuenta el evolucionismo se festeja y se interpreta erróneamente como un descentramiento del hombre). En realidad, le da aún más entidad al hombre al hacerlo entrar en el reino general de la Vida que conduce evolutivamente hacia las formas superiores (como termina reconociéndolo el propio Charles Darwin[110] aún si esta visión ya estaba

[108] Este desplazamiento es notable en AGAMBEN, Giorgio, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002 [traducción castellana, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006, pp. 57-59]. Y nuevamente, el mismo gesto en AGAMBEN, Giorgio, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Roma-Bari, Gius. Laterza & Figli Spa, 2008, pp. 91-99. Esta interpretación, no obstante, es heredera de algunas orientaciones ya presentes en Michel Foucault acerca del problema de la (des)subjetivación y de la ética.

[109] DELEUZE, Gilles, "L'immanence: une vie..." In *Philosophie*, nº 47 (septembre 1995), pp. 3-7 [traducción castellana, "La inmanencia: una vida..." In DELEUZE, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-textos, 2007, 347-351, cita en p. 348].

[110] DARWIN, Charles, *On the Origin of Species by means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*, London, John Murray, 1859, pp. 489-490: "Variability form the in-

presente, a pesar de las enormes diferencias entre uno y otro autor, en Lamarck[111]).

En cambio, la vida es una porción mínima, casi inexistente del Universo. Algunos incluso creen que la vida sólo existe en la Tierra (contra quienes sostienen, en cambio, la viabilidad de un proyecto como SETI). En todo caso, los planetas con vida probable son minúsculos o mínimos en comparación a los espacios siderales y la materia inorgánica del Universo. El pensar que hay que explicar, al menos *preferentemente*, la vida que es el fenómeno más minoritario del Universo es el último gesto del antropismo. El hombre se disuelve en la Vida como modo de preservar su importancia cósmica. Al menos en ella todavía puede conservar su importancia (¡nada menos que en la Excepción de la vida!) cuando en realidad habría que dar cuenta de que la vida tiene sólo una existencia cronológica reciente y que el Universo abiótico es infinitamente anterior a la vida y probablemente la sucederá. Entonces, ¿por qué ocuparse de un fenómeno tan marginal cuando hay tanto por explicar si no fuera porque el hombre guarda en la Vida, todavía, un deseo de

---

direct and direct action of the external conditions of life, and from use and disuse; a Ratio of Increase so high as to lead to a Struggle of Life, and as a consequence to Natural Selection, entailing Divergence of Character and the Extinction of less-improved forms. Thus, form the war of nature, from famine and death, the most exalted object which we are capable of conceiving, namely, the production of the higher animals, directly follows. There is a grandeur in this view of life, with its several powers, having been originally breathed into a few forms or into one: and that, whilst this planet has gone cycling on according to the fixed law of gravity, from so simple a beginning endless forms most beautiful and most wonderful have been, and are being, evolved". El problema de la "teleología" en Darwin, desde luego, es sumamente complejo y es un debate que procede de larga data. Cf. por ejemplo, KÖLLIKER, A. von, "Über die Darwinische Schöpfungstheorie" In: *Zeitschrift für wissenschaftliche Zoologie*, XIV-2, 1864, pp. 174-186 y, ciertamente desde una perspectiva "finalista", cf. ARGYLL, Duke f (George John Douglas CAMPBELL) *The Reign of Law*, London, Alexander Strahan, 1867. Para un análisis de este debate, cf. HOQUET, Thierry, *Darwin contre Darwin. Comment lire* L'Origine des Espèces, Paris, Seuil, 2009, pp. 193-231.

[111] LAMARCK, Jean-Baptiste, *Philosophie zoologique, ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux*, 2 vols., Paris, Dentu, 1809.

explicarse a sí mismo? (un antropismo escondido allí, secreto y eficaz). Si tan sólo se pudiese explicar el mundo inerte y las potencias que lo pueblan un día, quizá, se podría explicar al hombre como efecto secundario.

Pero aún si se puede argumentar que la *facticidad* de la vida se presenta como elemento ineluctable del cual no es posible apartarse existencialmente, no deja de ser totalmente cierto que se torna, por ello, aún más necesario realizar un *Gendankenexperiment* que permita concebir la posibilidad de una topografía exenta de la vida. Dicho postulado eidético, no obstante, está llamado a explicar de modo irrenunciable las formas de la *objetividad* del mundo externo sin perceptor humano dado que, entre las potencias de la vida, tenemos que considerar que tenga lugar también la de dar cuenta de un mundo en la que ella no existiese o, mejor aún, en la que ella no sea el fin de toda la Naturaleza. Esto implica también que se pueda, desde la vida, encontrar una vía para dar cuenta de los principios que gobiernan un cosmos en el cual la vida podría no existir porque no está llamada a desempeñar un papel teleológico en el aparecer del mundo.

Esta constatación intenta señalar también que la física contemporánea tiene todavía una tarea pendiente, esto es, lograr verdaderamente pensar una cosmología libre del concepto de vida, o dicho de otro modo, en la que el concepto de vida no represente una forma de finalismo escondido respecto de la explicación de las llamadas leyes de la naturaleza. En este sentido, la física se ha constituido como ciencia antrópica en la medida en que ha concebido –conjuntamente con la biología– a la vida como una complejización de la materia inerte que, lejos de ser una tradición moderna como, a veces, se suele creer, se trata de una teoría ya presente en el mundo clásico.[112]

[112] Aristóteles, *Historia animalium*, 588b.

Lo decisivo para la filosofía por venir no será, por lo tanto, la superación del principio antropológico (que es simplemente un problema de superficie) sino la refutación *more geometrico* del principio antrópico-finalista que rige el pensamiento sobre el cosmos, la vida y la temporalidad.[113] Llegados a este punto, habrá que retomar las preocupaciones de Einstein para reconducirlas por vías inesperadas, como por ejemplo, hacia una filosofía del Afuera, de la muerte y del espectro.

[113] Un cometido que se halla presente en MEILLASSOUX, Quentin, *Après la Finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006. El autor señala, agudamente, que las críticas de Lucrecio o Kant al finalismo no pueden superar la prueba de los postulados de la cosmología moderna.

Apostilla

Hacia finales del siglo XV, Hieronymus Bosch, conocido también como El Bosco, pintó uno de los trípticos más enigmáticos de toda la historia del arte occidental que no ha cesado de desorientar a los intérpretes de todas las proveniencias disciplinarias. Nos referimos, naturalmente, a *El jardín de las delicias* (un título que, como se sabe, no pertenecía originalmente a la obra). No queremos sumarnos, en ese sentido, al elenco de quienes han intentado hallar la significación última de la obra sino, simplemente, tomar una parte del mismo como la cifra perfecta de la cosmología que ha determinado no sólo al hombre moderno, cuya aurora temprana el Bosco presagiaba, sino, en buena medida, al mundo occidental como trayectoria en la larga duración.

Desde esta perspectiva, sólo querríamos detenernos en la cara exterior del tríptico, en la escena que interpela al observador antes de que éste se adentre en las maravillas del interior. Allí comparece el mundo pero visto desde una perspectiva del todo inquietante. Se trata precisamente del mundo *antes* de la creación del hombre cuando, en rigor, ningún ser animal habitaba todavía la Tierra. De hecho, el planeta mismo está todavía siendo creado y, por lo tanto, no está plenamente acabado aunque ya se encuentra presente el imparcial mundo de la geología y las primeras plantas que cubren la superficie del globo.

Se trata, pues, de un mundo sin perceptor humano que pueda garantizar su existencia y, al mismo tiempo, de un espacio pletórico de potencialidades no humanas. Sin embargo, allí, en su ausencia, se prefigura el hombre pues, en lo alto, a la izquierda se

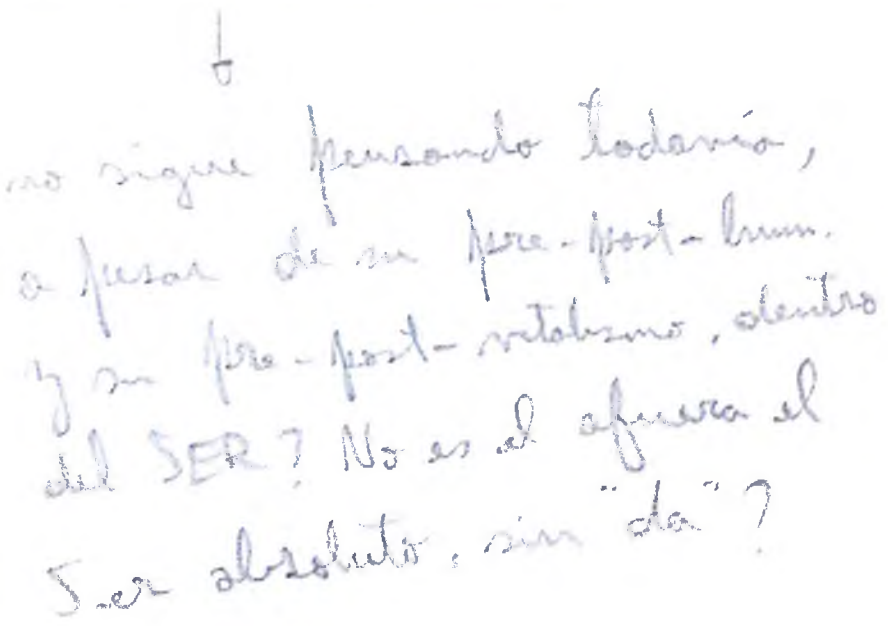
halla un fantasmal Creador que está ejecutando su Obra. No oculta su gesto adusto y su apariencia apesadumbrada ante los siguientes pasos que debe dar y las decisiones que debe tomar. El mundo es aún completamente gris pues el Sol y la Luna no han sido creados todavía y, de este modo, la luz y el color son desconocidos en este planeta.

Precisamente, El Bosco realiza en este tríptico un *Gedankenexperiment* que nosotros querríamos proseguir y radicalizar. ¿Cómo sería este mundo si le retiráramos también su Creador y, por consiguiente, las formas primigenias de la vida vegetal y luego, toda la vida en general? En suma, ¿cómo sería el mundo si, a la vez, retrocedemos más atrás en el Tiempo y, con el mismo gesto, retiramos todo Creador que garantice un futuro antrópico para el *kósmos* que está desarrollándose? En este punto, el antes del mundo de la vida coincide perfectamente –desde el punto de vista metafísico– con el *espacio a-biótico* que podría existir si ya no tuviese lugar ninguna forma futura de existencia imaginable para la vida.

Ese mundo en el que origen y destino se confunden hasta volverse idénticos genera la topología del *Outside*, esto es de un cosmos en el que no hay ya ninguna vida que pueda justificar la percepción del mundo o dar un sentido a la existencia de este último a partir de la necesidad de la evolución hacia la vida. Pero, entonces, ¿qué posibilidades se abren para el pensamiento? ¿Cuáles son las condiciones de cognoscibilidad de un mundo semejante? ¿Cómo es posible seguir hablando de cosmos en una topología extinta?

Finalmente, ¿qué podemos verdaderamente hallar en este mundo pre(post)-humano y pre(post)-vital? ¿Qué habita un *topos* semejante? Responder a estas preguntas es dejar planteadas una de la múltiples tareas de la filosofía venidera, en la cual, puede

resultar del máximo interés delinear la geografía metafísica del *Outside* y donde tiene lugar, anida secretamente y, tal vez, subyace pacientemente lo que nos gustaría denominar el *entorno espectral* el cual no consiste ya en una mera vida póstuma o superviviente (*Nachleben*), una segunda forma de la vida sino, al contrario, en lo que existe *más acá* y *más allá* de toda vida –e independientemente de ésta– aún si no existe ninguna forma de vida que no tenga que confrontarse, de un modo decisivo, con este abismo.



Hieronymus Bosch (El Bosco)
El jardín de las delicias (exterior), 1480-1490.
Madrid, Museo Nacional del Prado.

Bibliografía

Se consignan aquí exclusivamente las obras citadas y, por otro lado, no se incluyen las fuentes procedentes del ámbito greco-latino clásico o del medioevo que pueden hallarse en las notas al pié según la notación filológica habitual. Sólo se citan las ediciones en castellano de algunas obras cuando éstas han sido efectivamente utilizadas.

AGAMBEN, GIORGIO, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002 [traducción castellana, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006].

———, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Roma-Bari, Gius. Laterza & Figli Spa, 2008.

ARGYLL, DUKE, (George John Douglas CAMPBELL) *The Reign of Law*, London, Alexander Strahan, 1867.

ASTORI, GIOVANNI-ANTONIO, *De diis Cabiris dissertatio in editione hac ab auctore aucta & emendata* In: *Utriusque thesauri antiquitatum Romanarum, Graecarumque nova supplementa congesta ab Joanne Poleno*, Volumen secundum, Venetiis, Baptistae Pasquali, 1737, pp. 883-950.

BOCHART, SAMUEL, *Geographia Sacra. Pars II: Chanaan. De colonis & sermone Phoenicum*, Francfurti ad Moenum, Johannis Davidis Zunneri, 1646.

BOHR, NIELS, *Physique atomique et connaissance humaine*, Paris, Gauthier-Villars, 1972.

BRAGUE, RÉMI, *La sagesse du monde. Histoire de la expériencie humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999 [trad. castellana: *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del Universo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2008].

COCCIA, EMANUELE, *La vida sensible*, Buenos Aires, Marea, 2011.

COLERIDGE, SAMUEL TAYLOR, *The Literary Remains*, London, William Pickering, 1836.

CREUZER, FRIEDRICH, *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen*, Zweiter Band, Leipzig und Darmstadt: Heyer und Leske, 1811.

CUMONT, FRANZ, *Lux Perpetua*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949.

CUVIER, GEORGES, *Recherches sur les ossemens fossiles des quadrupèdes, ou l'on rétablit les caractères de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du globe paroissent avoir détruites. Tome premier contenant le Discours préliminaire et la Géographie minéralogique des environs de Paris*, Paris, Deterville, 1812.

DARWIN, CHARLES, *On the Origin of Species by means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*, London, John Murray, 1859.

DELEUZE, GILLES, "L'inmanence: une vie..." In *Philosophie*, nº 47 (septembre 1995), pp. 3-7 [traducción castellana, "La inmanencia: una vida..." In DELEUZE, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-textos, 2007, 347-351].

DERRIDA, JACQUES, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.

DÖLLINGER, John, *The Gentile and the Jew in the courts of the temple of Christ: an introduction to the Mistery of Christianity*, London, Longman, 1862.

EINSTEIN, ALBERT, PODOLSKY, BORIS, ROSEN, NATHAN, "Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?, *Physical Review*, vol. 47, mayo 15, 1935, pp. 777-780.

FORBES IRVING, PAUL M. C., *Metamorphosis in Greek myths*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

FRÉRET, NICOLAS, "Recherches sur les Cabires et les differentes significations reduites à trois principales, 1) considerés comme ministres des ciertains divinités; 2) comme dieux subalternes; 3) comme grands dieux dans l'île de Samothrace", *Académie des Inscriptions Historiques*, t. XXIII, p. 27. La totalidad del artículo se halla reproducido en Fréret, Nicolas, *Oeuvres Complètes*, Paris, Dandré, 1796, pp. 51-77.

GOETHE, JOHANN WOLFGANG, *Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen von Erich Trunz*, Hamburg, Christian Wegener, 1948.

GUETTEL COLE, SUSAN, *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods at Samothrace*, Leiden, Brill, 1984.

GUTBERLETHUS, TOBIAS, *Dissertatio philologica de Mysteriis Deorum Cabirorum* In: *Utriusque thesauri antiquitatum Romanarum, Graecarumque nova supplementa congesta ab Joanne Poleno*, Volumen secundum, Venetiis, Baptistae Pasquali, 1737, pp. 825-840.

HAMILTON GRANT, IAIN, *Philosophies of Nature after Schelling*, London – New York, Continuum, 2006.

HAWKING, STEPHEN - MLODINOW, LEONARD, *The Grand Design*, New York, Bantam Books, 2010.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Dissertatio Philosophica De Orbitis Planetarum*, estudio crítico, traducción y notas de Gotzon Arrizabalaga, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2009.

HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006 (1927ª).

————, *Gesamtausgabe IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 88: Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/42 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens, 2. Einübung in das philosophische Denken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2008.

HEIMBERG, U., *Die Keramik des Kabirions*, Berlin, De Gruyter, 1982.

HEMBERG, BENGT, *Die Kabiren*, Uppsala, Almqvist & Wiksells Boktryckeri, 1950.

HOQUET, THIERRY, *Darwin contre Darwin. Comment lire* L'Origine des Espèces, Paris, Seuil, 2009.

JABLONSKI, PAUL ERNST, *Pantheon Aegyptiorum sive de diis eorum commentarius cum prolegomenis de religione et theologia aegyptiorum*, Frankfurt, J. C. Kleye, 1750.

JANNELLIO, CATALDO, *Tentamina hierographica, atque etymologica*, Neapoli, Raphaelem Miranda, 1830.

KERÉNYI, KARL, "Mysterien der Kabiren. Einleitendes zum Studium antiker Mysterien" In *Eranos-Jahrbuch*, Zürich, Rhein-Verlag, Band 11, 1945, pp. 11-52.

KERN, OTTO, "Kabieros und Kabeiroi" In: PAULY, August, WISSOWA, Georg, KROLL, Wilhelm, WITTE, Kurt, MITTELHAUS, Karl, ZIEGLER, Konrat, (eds.) *Paulys Realencyclopädie der classischen*

Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung, Stuttgart, J. B. Metzler, 1919, tomo 10, cols. 1399-1450.

KÖLLIKER, A. VON, "Über die Darwinische Schöpfungstheorie" In: *Zeitschrift für wissenschaftliche Zoologie*, XIV-2, 1864, pp. 174-186.

LAMARCK, JEAN-BAPTISTE, *Philosophie zoologique, ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux*, 2 vols., Paris, Dentu, 1809.

LEHMANN, PHYLLIS, *The Pedimental Sculptures of the Hieron in Samothrace*, Locust Valley, New York, J J Augustin, 1962.

LEWIS, NAPHTALI, *Samothrace: The Ancient Literary Sources*, New York, Pantheon, 1958.

LOBECK, CHRISTIAN AUGUSTUS, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis libri tres, idemque poetrarum Orphicorum dispersas reliquias collegit*, Regimontii Prussorum: Borntraeger, 1829.

LUDUEÑA ROMANDINI, FABIÁN, *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*, Madrid – Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2010.

LYELL, CHARLES, *Elements of Geology*, London, John Murray, 1838.

MEILLASSOUX, QUENTIN, *Après la Finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006.

MÜLLER, KARL, *Geschichten hellenischen Stämme und Städte: Orchomenos und die Minyer*, Breslau: Joseph Max, 1844 (1820ª).

PEIRCE, CHARLES S., *The Charles S. Peirce Papers*, Cambridge (MA), Harvard University Library, Photographic Service, 1966.

PETRICIOLO, M., "Dissertation sur les Cabires" In: *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, George Decker, 1797, pp. 12-17.

PFEILER, WILLIAM K., "Coleridge and Schelling's Treatise on the Samothracian Deities", *Modern Language Notes*, vol. 52 (3), 1937, pp. 162-165.

PORTMANN, ADOLF, *Neue Wege der Biologie*, München, Pieper, 1960.

RAUP, DAVID, "Diversity crisis in the geological past" In: WILSON, Edward O.(ed.) *Biodiversity*, Washington D.C., National Academy Press, 1988, pp. 51-57.

RIBBECK, OTTO, *Histoire de la poésie latina jusqu'à la fin de la République*, Paris, Ernest Leroux, 1891.

ROLLE, PIERRE NICOLAS, *Recherches sur le culte de Bacchus, symbole de la force reproductive de la nature considéré sous ses rapports particuliers dans les dionysiaques et les triétériques*, Paris, Merlin, 1824.

ROSENBLUM, BRUCE - KUTTNER, Fred, *Quantum Enigma. Physics Encounters Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

SAINTE-CROIX, GUILLAUME, *Mémoires pour servir à l'histoire des la religion secrète des anciens peuples ou Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme*, Paris, Nyon, 1757.

SCALIGER, JOSEPH JUSTUS, *Coniectanea in M. Terentium Varronem de lingua Latina*, Paris, Ex officina Rob. Setphani typographi Regii, 1564.

SCHACHTER, ALBERT, "Evolutions of a Mystery Cult. The Theban Kabiroi" In: COSMOPOULOS, Michael B. (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London, Routledge, 2003, pp. 112-142.

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM, *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke*, (14 vols), Suttgart und Aubsburg, SCHELLING, K.F.A. (editor), J.G. Cotta'scher Verlag, 1856-1861.

SINGER, PETER, *Unsanctifying Human Life: essays on Ethics*, Oxford, Blackwell Publishers, 2002.

STIRNER, MAX, *Der Einzige und sein Eigentum. Neue Ausgabe, mit einer biographischen und erläuternden Einführung von Anselm Ruest*, Berlin: Rothgiesser & Possekiel, 1924 (1844ª).

TELLER, WILHELMUS ABRAHAMUS, "De Diis Cabiris, cultuque religioso antiquissimorum populorum universo conjecturae" In: *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, George Decker, 1797, pp. 18-30.

TILLIETTE, XAVIER, *Schelling: une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1970.

————, *La mythologie comprise. Schelling et l'interprétation du paganisme*, Paris, Vrin, 2002.

VIAL, HÉLÈNE, *La métamorphose dans les Métamorphoses d'Ovide. Étude sur l'art de la variation*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

WOLTERS PAUL, - BRUNS, GERDA, *Das Kabirenheiligtum bei Theben 1.*, Berlin, De Gruyter, 1940.

Agradecimientos

No es siquiera posible comenzar a escribir sin entrar ya en una paciente dialéctica con una multiplicidad de voces. Es por ello que deseo expresar aquí mi deuda de gratitud con la lectura crítica del manuscrito llevada adelante por Alexandre Nodari, Flávia Cera, Leonardo D'Avila, y Emmanuel Taub quienes me han aportado, cada uno, riquísimos comentarios a partir de sus actitudes ante el desafío lanzado en estas páginas. Marcelo Burello merece, asimismo, un agradecimiento especialísimo por haber apoyado e impulsado este libro desde el inicio. Emanuele Coccia, de la escuela averroísta, ha sido un interlocutor privilegiado con quien discutir este proyecto filosófico. A Raúl Antelo le debo la posibilidad de haber podido presentar en público una primera versión de este texto en el posgrado de la UFSC, en Florianópolis, Brasil, tanto como soy deudor de sus comentarios y beneficiario de sus estímulos intelectuales. Del mismo modo, Miguel Vatter y Juan Manuel Garrido me han proporcionado su generosa hospitalidad intelectual y humana en el IDH de la Universidad Diego Portales para poder discutir algunas líneas de esta investigación junto a los colegas de Chile. *Last but not least*, Isaúl Ferreira Olivera ha aportado, como siempre, su irremplazable sapiencia.

Impreso por TREINTADIEZ S.A. en julio de 2012
Pringles 521 | (C1183AEI)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Teléfonos: 4864-3297 / 4862-6294
editorial@treintadiez.com